

E. Schüssler Fiorenza
EN MEMORIA DE ELLA

COLECCION CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo.*
2. JOSE M.ª DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo.*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *La lucha no violenta por la paz.*
4. BENOIT A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo.*
6. MARCIANO VIDAL: *Etica civil y sociedad democrática.*
7. GUMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su iglesia.*
8. JOSE M.ª MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo.*
9. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I).*
10. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II).*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas.*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería.*
13. RAYMON E. BROWN: *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.*
14. RAFAEL AGUIRRE: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.*
15. JESUS ASURMENDI: *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna.*
16. LUCIO PINKUS: *El mito de María. Aproximación simbólica.*
17. P. IMHOF y H. BIALLOWONS: *La fe en tiempos de invierno.*
18. E. SCHÜSSLER FIORENZA: *En memoria de ella.*

Elisabeth Schüssler Fiorenza

EN MEMORIA DE ELLA

Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 1989

Título de la edición original: IN MEMORY OF HER. A feminist theological reconstruction of christians origins. Publicado por © THE CROSSROAD PUBLISHING COMPANY - NEW YORK, 1987

Versión castellana de: María Tabuyo

ISBN: 84-330-0769-6
Depósito Legal: BI-70/89
Imprime: I. G. Garvica - Bilbao

Para Christina Marlene Schüssler Fiorenza

Estamos juntas, mi hija y yo.
Madre e hija, sí,
pero *hermanas* en realidad,
contra lo que nos niega
todo lo que somos.

Alice Walker

INDICE

AGRADECIMIENTO

Un libro nunca es obra de un solo autor aunque la responsabilidad del mismo corresponde a una sola persona. Y ello es particularmente cierto en el caso de una obra teológica de carácter feminista como ésta.

Sería imposible mencionar los nombres de todas las mujeres que han contribuido a mi experiencia y a mi pensamiento, en especial de aquéllas con las que he colaborado para constituir el movimiento de la mujer en la Iglesia y para desarrollar la teología feminista: las mujeres de la National Women's Ordination Conference, Sisters Against Sexism en Washington, D.C., el Feminist Theological Institute de Nueva York, Women Scholars in Religion, Women Moving Church, el Women's Cacus del AAR/SBL, WIT (Women in Theology) de la Universidad Católica de Notre Dame y de los diversos seminarios y grupos de trabajo sobre los problemas de la mujer en la Iglesia y en la teología. Las charlas mantenidas en la universidad con mis colegas feministas me han estimulado e inspirado y las conversaciones con mis amigas me han alentado y apoyado en mi tarea. A todas y a todos mi más profundo agradecimiento.

Laurie Boddie, profesora de teología, me ha ayudado en la investigación durante el verano de 1982, mientras que Cheryl Reed, Sandy Dewulf, Karen Kretschner y Janet Wright, del Centro de procesamiento de textos de Notre Dame, mecanografiaron el manuscrito. Para ellas, mi agradecimiento por el trabajo realizado

Algunas de las interpretaciones y argumentaciones más ampliamente desarrollas en este libro fueron presentadas en conferencias y seminarios en las siguientes instituciones: Escuela de teología de Chicago, Escuela de teología de Perkins, Universidad Católica de Amé-

rica, Seminario teológico luterano de Gettysburg, Universidad McGill, Escuela de teología Duke, Universidad de Indiana, Colegio de Setton Hill, Colegio de Santa Catalina y Universidad estatal de Wichita. He tenido el honor de comentar mi trabajo con Antoinette Brown, profesora en la Escuela de teología de Vanderbilt, J. Balmer Showers, profesora del Seminario teológico de Dayton, Colwell, profesora en la Escuela de teología de Claremont, Georgia Harkness, profesora en el Seminario teológico evangélico de Garret, Nelle Morton, profesora en la Escuela de teología de Drew y teóloga residente en el Colegio de Wooster, Ohio. La posibilidad de discutir con estudiantes y colegas de estas instituciones los difíciles problemas de exégesis y de hermenéutica planteados por la reconstrucción feminista de los orígenes del Cristianismo me ha supuesto una ayuda inestimable en el desarrollo de mi trabajo y en la sistematización de mi pensamiento

Finalmente, quiero dar las gracias a los hombres que han «alimentado» esta obra. La cuidadosa lectura del manuscrito por parte de Justus George Lawler me ayudó a superar los obstáculos que jalonan la escritura de un libro. Frank Oveis vigiló atentamente el manuscrito durante las diferentes etapas de edición y producción. Robert Craft y Frederick Holper verificaron las referencias y corrigieron las pruebas. Holper no sólo ha procurado eliminar los germanismos de las distintas versiones del manuscrito sino que, como mi asistente docente durante los dos últimos años, ha apoyado mi trabajo con su entusiasmo intelectual por las cuestiones teológico-hermenéuticas suscitadas por la investigación histórica feminista. Por último, pero no el último, estoy agradecida más allá de las palabras a Francis Schüssler Fiorenza por su amistad y su apoyo crítico.

A lo largo de todo el proceso de elaboración, Christina Schüssler Fiorenza me ha animado a «trabajar duro» para que pudiéramos disponer de más tiempo para hablar y jugar. Espero que en algún momento de su vida se de cuenta de que este libro es parte de nuestra conversación y de nuestra imaginación creativa.

INTRODUCCION

TRAS LA HERENCIA DE LA MUJER

En el relato de la pasión del Evangelio de Marcos se hace referencia de manera especial a tres discípulos: por una parte, dos de los doce —Judas, que traiciona a Jesús, y Pedro, que le niega— y por otra, la mujer, de nombre desconocido, que unge a Jesús. Pero mientras las historias de Judas y Pedro han quedado grabadas en la memoria de los cristianos, la historia de la mujer ha sido prácticamente olvidada. Aunque Jesús afirma en Marcos: «Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho o, para memoria de ella» (14,9), la profética acción simbólica de la mujer no forma parte de lo que la mayor parte de los cristianos han retenido del Evangelio. Incluso su nombre se ha perdido para nosotros. Allí donde se proclama el Evangelio y se celebra la Eucaristía se cuenta otra historia: la del apóstol que traicionó a Jesús. Se recuerda el nombre del traidor, pero se ha olvidado el de la discípula fiel por el mero hecho de ser una mujer.

Aunque el relato de la unción aparece en los cuatro Evangelios (1), es obvio que la forma de redactar la historia pretende hacerla más aceptable a una audiencia greco-romana de carácter netamente patriarcal. Mientras el cuarto Evangelio identifica a la mujer como María de Betania, que como amiga fiel de Jesús le muestra su amor procediendo

(1) Para un estudio en profundidad de la literatura exegética, véase Robert Holst, «The Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method», *JBL* 95 (1976) 435-46.

a la unción, Lucas desplaza el centro de la historia de la mujer como discípula a la mujer como pecadora. Se discute si Lucas ha utilizado el texto de Marcos o ha transmitido una tradición distinta, pero esta disputa exegética no tiene gran interés, dado que estamos habituados a leer el relato de Marcos a la luz del de Lucas. En este proceso la mujer se convierte en una gran pecadora, perdonada por Jesús.

A pesar de las diferencias, la historia está construida sobre el mismo esquema en los cuatro Evangelios: una mujer unge a Jesús; el incidente da lugar a ciertas objeciones que Jesús rechaza aprobando la acción de la mujer. Si la historia original hubiera sido solamente el relato de la unción de los pies de un invitado, no parece probable que un gesto tan común hubiese sido recordado y contado una y otra vez como proclamación del Evangelio. Sin embargo, es mucho más verosímil que en la historia original la mujer ungiera la cabeza de Jesús. Puesto que en el Antiguo Testamento el profeta ungió la cabeza del rey de los judíos, la unción de la cabeza de Jesús ha debido ser comprendida inmediatamente como el reconocimiento profético de Jesús, el Ungido, el Mesías, el Cristo. Según la tradición fue una mujer quien nombró a Jesús por medio de su profética acción-símbolo. Era una historia políticamente peligrosa (2).

En el Evangelio de Marcos la historia está intercalada entre la declaración de que los líderes del pueblo de Jesús querían arrestarle y el anuncio de la traición de Judas por dinero. Marcos despolitiza así la historia de la pasión de Jesús, desplazando, primero, la responsabilidad de su muerte de los romanos a las autoridades judías y, segundo, definiendo teológicamente el mesianismo de Jesús como título de sufrimiento y de muerte. Mientras, según Marcos, los principales discípulos varones no comprenden este mesianismo sufriente de Jesús, lo rechazan y finalmente le abandonan; las discípulas que han seguido a Jesús de Galilea a Jerusalén se revelan de inmediato como el auténtico discipulado en el relato de la pasión. Ellas son las verdaderas seguidoras de Jesús (*akolouthein*), comprendiendo que su misterio no era la soberanía y la gloria sino *diakonia*, «servicio» (Mc 15,41). De esta manera, las mujeres aparecen como las verdaderas ministros y testigos cristianos. La mujer anónima que señala a Jesús con una profética acción-símbolo en el Evangelio de Marcos es el paradigma del verdadero discípulo. Mientras que Pedro había confesado, sin comprenderlo realmente, «tú eres el ungido», la mujer, ungiendo a Jesús, reconoce claramente que su mesianismo significa sufrimiento y muerte.

(2) Cf. J.K. Elliott, «The Anointing of Jesus», *Exp Tim* 85 (1974) 105-7.

La teología y la interpretación bíblica feministas ponen de manifiesto que el Evangelio cristiano no puede ser proclamado si no se recuerda el discipulado de las mujeres y todo lo que ellas hicieron. Reivindican la cena de Betania como la herencia cristiana de la mujer con el fin de corregir los símbolos y las ritualizaciones de una Ultima Cena enteramente masculina que constituye una traición al verdadero discipulado y ministerio cristiano (3). O, en palabras de la artista Judy Chicago: «Todas las institucines de nuestra cultura nos dicen a través de las palabras, de las acciones y, peor aún, de los silencios, que nosotras somos insignificantes. Pero nuestra herencia es nuestro poder» (4).

El trabajo de investigación de este libro tiene dos objetivos: intento reconstruir la historia del Cristianismo primitivo como una historia de las mujeres con objeto no sólo de restituir los relatos concernientes a la mujer a la historia del Cristianismo primitivo, sino para recuperar también esta historia como una historia de mujeres y de hombres. Y lo emprendo como historiadora feminista y, a la vez, como teóloga feminista. La Biblia no es solamente una compilación de escritos históricos, sino además la Sagrada Escritura, el Evangelio, para los cristianos de hoy. Como tal, informa no sólo la teología sino también el compromiso de numerosas mujeres de nuestros días. Sin embargo, mientras las historias y la historia de las mujeres en los primeros tiempos del Cristianismo no serán conceptualizadas teológicamente como parte integrante de la proclamación del Evangelio, los textos bíblicos y las tradiciones formuladas y codificadas por los hombres quedarán como una fuente de opresión para las mujeres.

Tal reconstrucción de la historia del Cristianismo primitivo como historia de las mujeres y de la teología histórico-bíblica como teología feminista, presupone un análisis crítico histórico y teológico así como el desarrollo de una hermenéutica feminista histórico-bíblica. Puesto que soy especialista de exégesis neotestamentaria, limitaré mis investigaciones a los comienzos del Cristianismo sin abordar la historia bíblica en su conjunto. Metodológicamente, sin embargo, será preciso ir más allá de los límites del canon del Nuevo Testamento puesto que éste es un producto de la iglesia patrística y, en consecuencia, un documento teológico de los «vencedores históricos». Renunciar a tal empeño bajo pretexto de que la erudición histórico-crítica y la hermenéutica son «masculinas» y no feministas, es prestar un mal servicio

(3) Cf. también Elizabeth E. Platt, «The Ministry of Mary of Bethany», *Theology Today* 34 (1977) 29-39.

(4) Judy Chicago, *The Dinner Party: A Symbol of Our Heritage* (Nueva York: Doubleday, Anchor Books, 1979) 246-49.

intelectual a la causa de la mujer. Al reforzar los estereotipos de los papeles masculino-femenino, tal hipótesis no permite poner de manifiesto los postulados particularmente opresores de esa erudición y sus componentes androcéntricos.

La reconstrucción de la historia del Cristianismo primitivo plantea, desde un punto de vista feminista, dificultades hermenéuticas y problemas históricos y textuales. Dado que el feminismo ha desarrollado diferentes perspectivas y modelos teóricos, esta reconstrucción debe incluir también la formulación de una estructura o modelo heurístico femenino que tenga en cuenta tanto la opresión sufrida por la mujer como su papel histórico en los comienzos del Cristianismo

1. Uno de los logros metodológicos fundamentales de la crítica histórica de la Biblia fue la comprensión de que el *Sitz im Leben*, la situación, el entorno, de un texto es tan importante para su comprensión como la propia formulación. Los textos bíblicos no son una revelación literalmente inspirada ni tampoco unos principios doctrinales, sino formulaciones históricas en el contexto de una comunidad religiosa. Aunque este punto de vista sea cuestionado en la actualidad tanto por el formalismo literario como por el biblicismo textual, sigue siendo, no obstante, fundamental para cualquier reconstrucción histórica. Los estudios sobre la vida social de Israel y sobre el Cristianismo primitivo están desarrollando modelos heurísticos que abarcan más plenamente el contexto socio-histórico de los textos bíblicos.

De forma similar, la teoría feminista insiste en que todos los textos son producto de una cultura y una historia androcéntricas y patriarcales. El movimiento feminista actual ha dado origen a una explosión de trabajos teóricos en todos los campos de la investigación científica (5). Historiadores, filósofos y antropólogos han puesto de relieve las deficiencias de teorías e investigaciones en la medida en que omiten la vida y las aportaciones de la mujer e interpretan la humanidad y su historia en términos masculinos. En consecuencia, la investigación feminista pretende elaborar modelos y conceptos heurísticos en todos los campos que nos permitan percibir la realidad humana insuficientemente articulada en los textos e interpretaciones androcéntricas.

Las investigaciones que en este libro se llevan a cabo son emprendidas, por tanto, con la esperanza de distanciarse de la apologética

(5) *Signs Journal of Women in Culture and Society*, fundado en 1975, ofrece informaciones regulares sobre investigaciones en diversos campos De importancia semejante son *Women's Studies International Quarterly* y *Feminist Studies* Véase también Dale Spender, ed , *Men's Studies Modified. The Impact of Feminism on the Academic Disciplines* (Oxford/Nueva York: Pergamon Press, 1981)

dominante que caracteriza fundamentalmente la forma en que son tratadas las mujeres en la Biblia, para intentar una reconstrucción histórico-crítica de la mujer y de su contribución a los comienzos del Cristianismo. Por otra parte, estoy convencida de que los nuevos problemas sacados a la luz por los estudios feministas acrecentarán nuestra comprensión de la historia del Cristianismo primitivo. El intento de «reescribir» a la mujer en la historia del Cristianismo primitivo no sólo debería restituir a la mujer esa parte de su historia, sino que también debería conducir a una comprensión más fecunda y más precisa de los orígenes del Cristianismo. Si los especialistas utilizan análisis filosóficos, sociológicos o psicológicos para construir nuevos modelos interpretativos del desarrollo del Cristianismo primitivo, nada debería impedirnos utilizar de manera análoga conceptos heurísticos feministas para reconstruir ese momento de la historia en el que las mujeres ni están escondidas ni se han vuelto invisibles. Mientras que un modelo androcéntrico no puede hacer justicia a aquellos textos que mencionan positivamente el liderazgo de la mujer en la Iglesia primitiva, un esquema feminista, por el contrario, puede integrarlos perfectamente.

Los biblistas, sin embargo, no admiten que se trate de un problema histórico serio o de importancia de cara a la reconstrucción de la historia y la teología del Cristianismo primitivo. En tanto que «cuestión de la mujer» lo consideran trivial o marginal en relación al quehacer académico. Visto como «problema de la mujer», el asunto queda relegado a estudios o simposios sobre «la mujer», pero sin integrarse en programas de conferencias exegéticas o en las páginas de un *Festschrift* de exégesis. Habitualmente, toda persona que se identifique con la causa feminista resulta ideológicamente sospechosa y queda profesionalmente desacreditada. Como observó uno de mis colegas sobre cierto profesor que había escrito un moderado artículo sobre la mujer en el Antiguo Testamento: «Es una lástima, puede haber arruinado su carrera».

El postulado tácito subyacente a tales reservas, expresadas o no, es que los especialistas que no reflejan o no manifiestan sus posturas políticas son «objetivos», libres de prejuicios, independientes y científicos. Y sin embargo, cualquiera que esté mínimamente familiarizado con los problemas planteados por la sociología del conocimiento o por la teoría crítica, se verá en dificultades para mantener tal objetividad investigadora apoyándose sobre bases científicas. En un brillante análisis sobre la esclavitud en la Antiguedad, el eminente erudito Moses Finley ha analizado la forma en que los intereses ideológicos y sociales de la actualidad han afectado profundamente la historiografía de la esclavitud antigua. Resume así su investigación:

> Sin embargo, tales consideraciones ideológicas contemporáneas juegan un papel en lo que parece un remoto dominio del estudio histórico. juegan un papel en el sentido de que subyacen e incluso rigen lo que a menudo parece ser una presentación puramente «factual» y «objetiva». Creo que una exposición completa y abierta sobre la forma en que se manifiesta el interés moderno por la esclavitud antigua es un requisito necesario para un verdadero analisis de la institución y, consiguientemente, es por este tema por donde he comenzado (6).

Puesto que el conocimiento histórico es deductivo (Collingwood), los historiadores tienen que construir algún marco de referencia en el que discutir los datos históricos disponibles. Tal marco de referencia está siempre determinado por sus propios valores y su propia perspectiva filosófica. Los historiadores que pretenden consignar exclusivamente los hechos puros, negándose a reconocer sus presupuestos y sus perspectivas teóricas sólo consiguen ocultarse a sí mismos las ideologías sobre las que se basa su historiografía. Toda historiografía es una visión selectiva del pasado. La interpretación histórica está determinada por las cuestiones y los horizontes de la realidad contemporánea y condicionada por los intereses políticos y las estructuras de dominación propias de su tiempo. La «objetividad» histórica sólo puede ser alcanzada mediante una reflexión crítica sobre los presupuestos teóricos y las afinidades políticas, previamente precisadas, de cada cual.

El interés en la legitimación, así como la apertura a futuras posibilidades, es un resorte fundamental en la interpretación bíblica. Tal como afirma James Robinson:

> El estudio del Nuevo Testamento como actividad intelectual es una ciencia moderna que refleja, al mismo tiempo que configura, la moderna comprensión de la realidad, una reciprocidad que comparte con el conjunto de las ciencias humanas. Todo sabio o científico que trata un tema relacionado con el pasado lo hace en términos de su comprensión presente de la realidad y los resultados de su investigacion se incorporan al cuerpo de conocimiento del que emerge la continua modificacion de nuestra comprensión de la realidad (7).

Si esto es exacto —y creo que lo es— habría que preguntarse entonces si la reticencia de los investigadores a profundizar este tema

---

(6) Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Nueva York: Viking Press, 1980), pp. 9 y ss.

(7) James M. Robinson y Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971), pp. 1 y ss.

no se sostendrá sobre la negativa, consciente o inconsciente, a modificar nuestra visión androcéntrica de la realidad y de la religión más que sobre un interés legítimo por la integridad del saber histórico-bíblico. La afirmación de Simone de Beauvoir acerca de los estudios sobre la mujer en general puede aplicarse igualmente a los referidos específicamente a la Biblia: «Si el tema 'mujer' parece trivial, es porque la arrogancia masculina ha hecho de él una 'disputa' y cuando se disputa ya no se puede razonar» (8).

2. Si difícil ha sido superar los recelos intelectuales de mis colegas en la facultad, mayor dificultad he encontrado todavía en defender mi interés por los estudios bíblicos frente a las críticas feministas. Los problemas y las dudas expresadas por mujeres en respuesta a mis conferencias y publicaciones me han enseñado a plantear los problemas con mayor claridad y a tener presentes los obstáculos estructurales a una historiografía o a una teología feminista. Tales cambios me han obligado también a explorar más profundamente cómo podría ser formulada una «hermenéutica feminista». La primera parte de este libro —que a primera vista puede parecer extraña y demasiado académica a muchas mujeres— debe su concepción a cuestiones más relacionadas con el feminismo que con planteamientos teóricos.

Si me esfuerzo por indagar la historia de las mujeres que se hicieron cristianas en los primeros tiempos del Cristianismo, tal empresa no debe ser entendida como un intento de poner la Biblia al abrigo de las críticas feministas. Quisiera plantear simplemente esta pregunta: ¿Cómo puede ser reconstruido el origen del Cristianismo de manera que pueda ser entendido como un «asunto de la mujer»? O dicho de otra forma, ¿es la historia del Cristianismo primitivo «nuestra propia» historia, «nuestra propia» herencia? ¿Hubo tanto mujeres como hombres entre los iniciadores del movimiento cristiano?

Mientras los teólogos oficiales se niegan a discutir públicamente sus posturas políticas, sus tendencias y sus *a priori*, muchas feministas postbíblicas están dispuestas a renunciar a sus raíces históricas y a su solidaridad con las mujeres de la religión bíblica. Reconociendo que el lenguaje occidental androcéntrico y la religión patriarcal han «borrado» a las mujeres de la historia y las han convertido en «no-seres», tales feministas sostienen que la religión bíblica (y la teología) es profundamente sexista, algo irrecuperable puesto que ignora la experiencia de la mujer, habla de la divinidad en términos masculinos, legitima la situación de impotencia y subordinación de la mujer y

---

(8) Vease la introduccion de Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Nueva York: Knopf, 1953), pp. 18 y ss.

promueve la dominación y la violencia masculina Por consiguiente, las feministas deberían ir más allá de las fronteras de la religión bíblica y rechazar la autoridad patriarcal de la revelación Las interpretaciones revisionistas de la Biblia serían, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo y, en el peor, una legitimación del sexismo imperante en la religión bíblica, por tanto, una integración de las mujeres y del movimiento feminista La praxis feminista está enraizada en la experiencia religiosa de las mujeres contemporáneas pero no encuentra su inspiración en el pasado cristiano

Sin embargo, tal postura feminista postbíblica corre el peligro de tornarse ahistórica y apolítica Se concede demasiado rápidamente que la mujer carece de historia auténtica en la religión bíblica y se renuncia con demasiada facilidad a la herencia bíblica feminista de la mujer Tal actitud no hace justicia a la experiencia auténtica de la mujer contemporánea en la religión de la Biblia O bien debe desdeñar la influencia de esta religión sobre la mujer de hoy, o bien declarar que la adhesión de la mujer a la citada religión no es más que una «falsa conciencia» En la medida en que la religión bíblica es todavía influyente en nuestros días, la transformación feminista cultural y social de la sociedad occidental debe tener en cuenta la historia bíblica y el impacto histórico de la tradición bíblica Las mujeres occidentales no pueden descartar completamente ni olvidar nuestra historia cristiana personal, cultural y religiosa Debemos transformarla en un nuevo futuro liberador o continuar sujetas a su tiranía, se reconozca o no su poder

Las feministas no pueden permitirse tal postura ahistórica o antihistórica, pues es precisamente el poder de opresión lo que priva al pueblo de su historia Es éste un hecho percibido con claridad por los teólogos negros y latinoamericanos En su libro *Roots*, Alex Haley traza la historia de su pueblo desde los días de esclavitud Lo hace con la esperanza de que «esta historia de nuestro pueblo pueda aliviar a la historia del hecho de haber sido escrita esencialmente por los vencedores» (9) De modo similar, Gustavo Gutiérrez afirma.

> La historia humana ha sido escrita por una mano blanca, una mano masculina, de la clase social dominante La perspectiva de los vencidos en la historia es diferente Se ha intentado borrar de su memoria el recuerdo de sus combates Esto les priva de una fuente de energía, de una voluntad histórica de rebelión (10)

(9) Alex Haley, *Roots The Saga of An American Family* (Nueva York Doubleday, 1976), pp 687 y ss

(10) Gustavo Gutierrez, «Where Hunger Is, God Is Not», *The Witness* (Abril de 1976) 6

Entre las feministas, la artista Judy Chicago ha subrayado la importancia de la herencia de la mujer como fuente de poder para ella Concibió su *Dinner Party* como una historia simbólica del pasado de las mujeres construida a modo de mosaico con las escasas informaciones recogidas por canales religioso-culturales La autora señala.

> Lamentablemente, la mayor parte de las 1 038 mujeres incluidas en el *Dinner Party* nos son extrañas, sus vidas y obras resultan desconocidas para casi todos nosotros Para hacer que las gentes se sientan insignificantes, la sociedad les priva de su orgullo esto es lo que ha sucedido con las mujeres Todas la instituciones de nuestra cultura nos dicen a través de las palabras, de las acciones y, peor aún, de los silencios, que nosotras somos insignificantes Pero nuestra herencia es nuestro poder (11)

Así pues, recuperar la historia del Cristianismo primitivo como pasado propio de la mujer e insistir en que la historia de la mujer es parte integrante de la historiografía del Cristianismo primitivo implica ir a la búsqueda de las raíces, de los puntos comunes con nuestras antepasadas e ir en busca también de los recuerdos de sus sufrimientos, de sus luchas y de sus influencias en tanto que mujeres

Si la historia en general y la historia de los comienzos del Cristianismo en particular es una de las vías por las que la cultura y la religión androcéntrica han caracterizado a la mujer, está claro que debe ser un objetivo importante de los análisis feministas Tales análisis de la historia y de la Biblia deben revelar críticamente la historia patriarcal por lo que es y, al mismo tiempo, reconstruir la historia de la mujer en el Cristianismo primitivo como un desafío al patriarcado histórico-religioso Por tanto, una reelaboración feminista de la historia de los primeros tiempos del Cristianismo no tiene sólo un objetivo teórico sino también un fin práctico aspira a la vez a una crítica religiosa-cultural y a una reconstrucción de la historia de la mujer en el seno del Cristianismo No sólo intenta socavar la legitimidad de las estructuras religiosas patriarcales sino también potenciar la lucha de la mujer contra las estructuras de opresión En otras palabras, la reconstrucción feminista de los orígenes del Cristianismo pretende recuperar la herencia cristiana de la mujer porque, en palabras de Judy Chicago, «nuestra herencia es nuestro poder»

Ahora bien, la recuperación de la historia de la mujer en el Cristianismo primitivo no sólo debe restituir la mujer a la historia, sino que debe también restituir la historia de los orígenes cristianos a

(11) Judy Chicago, *The Dinner Party*, pp 241 51

la mujer. Se trata de reivindicar el pasado cristiano como pasado propio de la mujer y no ya como un pasado masculino en el que las mujeres participen tan sólo de manera marginal o meramente pasiva. Las fuentes del Nuevo Testamento nos proporcionan indicadores suficientes para dicha historia puesto que precisan que las mujeres eran seguidoras de Jesús y miembros dirigentes de las primeras comunidades cristianas. Por lo demás, en los siglos II y III el Cristianismo todavía tenía que defenderse de la acusación de ser una religión de mujeres y de gentes incultas. La tarea, en consecuencia, requiere no tanto redescubrir fuentes nuevas como reinterpretar las ya disponibles desde una óptica distinta. El objetivo es acrecentar la «imaginación histórica».

3. El debate entre la investigación feminista «comprometida» y la investigación oficial androcéntrica y «neutral» indica una modificación de los paradigmas interpretativos (12). Mientras el saber académico tradicional ha identificado humanidad con masculinidad y ha considerado a la mujer como una categoría simplemente periférica en la interpretación «humana» de la realidad, el nuevo campo de los estudios realizados por mujeres no sólo intenta hacer de la actividad de la mujer una categoría interpretativa clave, sino que pretende también transformar la investigación y el conocimiento androcéntricos en investigación y conocimiento verdaderamente humanos, es decir, incluyendo a *todas* las personas, hombres y mujeres, clases altas y bajas, aristocracia y «gente ordinaria», culturas y razas distintas, poderosos y débiles.

La noción de paradigma científico y de modelo heurístico interpretativo (13), tal como la expone Thomas Kuhn, puede ayudarnos a comprender este cambio en la interpretación y a proyectar un nuevo paradigma que tenga como objetivo científico una reconstrucción «humana» de la historia del Cristianismo primitivo. Según Kuhn, un paradigma representa una tradición de investigación coherente creada y sostenida por la comunidad científica. Un paradigma delimita el tipo de problemas que deben ser investigados, las interpretaciones que se ofrecen y los sistemas interpretativos que es preciso construir. Así, un paradigma científico determina todos los aspectos de la investigación científica: observaciones, teorías y modelos interpretativos, tradiciones y ejemplos de investigación, así como los presupuestos teórico-filosóficos sobre la naturaleza del mundo y su visión global.

(12) Para un estudio sobre este punto, vease Elizabeht Janeway, «Who Is Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms», *Signs* 5 (1980) 573-89.

(13) Vease Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962); Ian G. Barbour, *Myth Models, and Paradigms* (Nueva York: Harper & Row, 1974).

Todos los datos, todas las observaciones consignadas, están cargadas de teoría, no existe ninguna fuente o dato que no haya sido interpretado, que se encuentre en estado puro. Análogamente, no existen criterios o modelos de investigación que no dependan del paradigma científico en el que se desarrollan.

El desplazamiento desde una interpretación androcéntrica hacia una interpretación feminista del mundo implica un desplazamiento revolucionario del paradigma científico, un movimiento con ramificaciones de muy largo alcance no sólo en lo que concierne a la interpretación del mundo sino también a su evolución. Puesto que los paradigmas determinan la forma que los estudiosos tienen de ver el mundo y su manera de concebir los problemas teóricos, el desplazamiento de un paradigma androcéntrico a otro feminista conlleva una transformación de la imaginación científica. Exige una conversión intelectual que no puede ser deducida lógicamente pero que está enraizada en un cambio de las relaciones socio-patriarcales. Tal conversión intelectual origina un cambio en el compromiso que permite a la comunidad científica ver los antiguos datos desde un punto de vista completamente nuevo. El debate entre la perspectiva androcéntrica y la feminista hace algo más que indicar los límites intelectuales de los investigadores implicados en el debate. De hecho, pone de relieve un enfrentamiento entre paradigmas rivales que pueden existir uno al lado del otro en una fase de transición, pero que al final se excluyen recíprocamente.

Según Kuhn, tal transición sólo puede realizarse cuando el nuevo paradigma ha producido sus propias estructuras institucionales y sus sistemas de sostén. Mientras el paradigma androcéntrico está enraizado en las instituciones patriarcales académicas, el paradigma feminista ha creado su propia base institucional en instituciones alternativas como centros de la mujer, institutos universitarios y programas de estudios. Y, sin embargo, las dependencias patriarcales y las instituciones jerárquicas del sistema garantizan la perpetuación estructural del paradigma científico androcéntrico. La cuestión no es simplemente un problema de reconstruir la historia desde una perspectiva feminista y de dar nuevos nombres al mundo, sino que se trata de cambiar fundamentalmente a ambos: la investigación y el sistema. Los estudios feministas son, por tanto, responsables en primer término ante los movimientos de la mujer más que ante las instituciones oficiales para todo lo que atañe a un cambio socio-eclesial. En palabras de Michelle Russel.

> La cuestión es ésta: ¿Cómo os opondréis a que la universidad separe a los muertos de los vivos y hareis a continuación profesión

de fe en la vida? En tanto que investigadores, profesores o alumnos, ¿cómo pondréis vuestros conocimientos a disposición de los demás para que los conviertan en instrumentos de su propia liberación? Esto no es una llamada a un activismo irreflexivo sino, más bien, a una investigación comprometida (14).

Aunque una reconstrucción feminista de la historia cristiana primitiva es de interés para todas las mujeres afectadas por la influencia de la religión bíblica en las sociedades occidentales deberá, sin embargo, ocuparse de forma especial de las mujeres cristianas del presente y del pasado. En mi opinión, la investigación bíblica feminista y la investigación bíblica histórica comparten como perspectiva hermenéutica común un compromiso crítico respecto a la comunidad cristiana y sus tradiciones. Aunque el análisis histórico-crítico de la Biblia se haya desarrollado por caminos contrarios a una comprensión doctrinal de la Escritura y haya desafiado el control clerical de la teología, tiene, sin embargo, como presupuesto hermenéutico un compromiso teológico en la medida en que opera teológicamente dentro de los límites del canon e, institucionalmente, en las escuelas cristianas de teología. La Biblia no es ya un simple documento de la historia pasada, sino que funciona como Escritura en las comunidades religiosas actuales. Por lo tanto, al igual que los estudios concernientes a la mujer, los estudios de exégesis bíblica son ya por definición «comprometidos». En la medida en que los estudios bíblicos son estudios canónicos, están condicionados y vinculados a su *Sitz im Lebem* en el pasado y el presente cristianos. Como los estudios feministas, las interpretaciones histórico-críticas de la Biblia no pueden desentenderse de los presupuestos, compromisos, creencias o estructuras culturales e institucionales que ejercen su influjo sobre las cuestiones que plantean y sobre los modelos que eligen para interpretar sus datos. Los estudios histórico-bíblicos, como los estudios históricos en general, son una visión selectiva del pasado cuya extensión y significado se ven limitados no sólo por las fuentes y los materiales existentes sino también por los intereses y las perspectivas del presente.

De manera similar, la teología feminista como teología católica de liberación (15) se ha enfrentado en su desarrollo al androcentrismo simbólico y a la dominación patriarcal en la religión bíblica, intentando al mismo tiempo recuperar la herencia de la mujer para facilitarle la energía necesaria en la lucha por su liberación. Los análisis históricos feministas comparten, pues, la dinámica de los estudios bíblicos históricos y un compromiso explícito con un grupo humano contemporáneo, las mujeres, que religiosa o culturalmente están marcadas por la tradición bíblica. El análisis histórico-crítico y un compromiso claramente especificado tienen un espacio común entre el saber bíblico académico y una teología de la liberación feminista y crítica. He escrito este texto confiando en que este espacio común podrá dar nacimiento a una perspectiva y un método hermenéutico que posibiliten la reconstrución de la historia cristiana primitiva, de manera que pueda salvarse el abismo existente entre los estudios histórico-críticos y el colectivo de mujeres que forman parte de la Iglesia contemporánea.

(14) Michelle Russell, «An Open Letter to the Academy», *Quest* 3 (1977) pp. 77 y siguientes.

(15) Véanse mis artículos «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», *Theological Studies* 36 (1975) 605-26; «Towards a Liberating and Liberated Theology», *Concilium* 15 (1979) 22-32; «To Comfort or to Challenge: Theological Reflections», en M. Dwyer, ed., *New Woman, New Church, New Priestly Ministry* (Rocherter, N.Y.: Women's Ordination Conference, 1980) pp. 43-60.

Para distanciarse teóricamente de la apologética bíblica imperante que ha dominado los estudios sobre la mujer en la Biblia, es necesario explorar las raíces y las ramificaciones de dicha apologética. La primera parte de esta obra estudiará, por tanto, los estímulos y las consecuencias que para el estudio de la mujer en la Biblia se han derivado del debate suscitado por *The Woman's Bible*. Esta parte plantea también el problema teórico del desplazamiento de los textos bíblicos androcéntricos hacia sus respectivos contextos socio-históricos e intenta trazar un camino desde una reconstrucción histórica androcéntrica a una reconstrucción histórica feminista. Estudia, pues, los modelos teóricos desarrollados para la reconstrucción del Cristianismo primitivo y analiza sus implicaciones sobre el papel de la mujer en los primeros tiempos del Cristianismo con vistas a desarrollar un modelo teórico feminista para dicha reconstrucción. Sólo después de la extensa investigación hermenéutica de la primera parte será posible, en un segundo paso, analizar el desarrollo de los orígenes cristianos como lucha de liberación de las mujeres cristianas en la sociedad patriarcal del mundo greco-romano.

Mientras la parte de reconstrucción de este libro se apoya claramente sobre un método de análisis histórico-crítico tradicional, método que se torna más incisivo por una «hermenéutica de la sospecha», me ha sido mucho más difícil encontrar una forma adecuada para llevar a cabo la investigación hermenéutica y metodológica de la primera parte. A fin de poner de relieve las dificultades que entraña, he adoptado la forma de diálogo, de discusión, y posterior elaboración de una interpretación alternativa bíblico-teológica e histórico-feminista. Al considerar los diferentes enfoques y esquemas no he pretendido resumir o delimitar las posiciones y campos intelectuales opuestos. Me he esforzado, más bien, en buscar puntos de apoyo y puntos de

referencia que permitieran construir un modelo heurístico feminista. Tal investigación crítica teórica era necesaria para evitar una nueva «fabricación» del pasado metiéndolo a la fuerza en un molde feminista intemporal y para no escribir otra colección más de supuestos hechos y datos de «mujeres en la Biblia». Lo que afirma Paula Blanchard en la conclusión de su biografía sobre Margaret Fuller podría servir igualmente para las investigaciones de esta primera parte del libro:

> Su obra sólo puede ser valorada en función de los obstáculos que tuvo que superar... Pero al tallar un hueco para sí misma en el inmenso muro de contención al que se enfrentó, dejó un punto de apoyo para los demás (16).

Algunos amigos que han leído el manuscrito me han sugerido que las investigaciones hermenéuticas teóricas de la primera parte del libro podrían desanimar a aquellos lectores que no están familiarizados con tales planteamientos. En consecuencia, me han propuesto que trasladara la primera parte al final para comenzar con las investigaciones histórico-exegéticas. Aunque tal modificación podría a primera vista parecer razonable, ello equivaldría a invitar a los lectores a nadar antes de haber aprendido a sondear las corrientes, los remolinos y los escollos de las aguas androcéntricas. Sugeriría que los lectores que se sientan perdidos en las complejidades histórico-críticas de la hermenéutica feminista lean el estudio histórico constuctivo de las partes segunda y tercera; luego, cuando lo deseen, pueden volver a la parte primera para verificar que no han comprimido inconscientemente el texto en sus propios modelos preconcebidos de percepción teológica o androcéntrica.

Los análisis y la conciencia feminista permiten ver el mundo y la vida humana, así como la Biblia y la tradición, bajo una luz diferente y con unas «gafas» distintas. Tienen como objetivo un nuevo compromiso feminista y una nueva forma de vida, un proceso tradicionalmente llamado conversión. Los razonamientos de la primera parte del libro pretenden proporcionar al lector unas nuevas lentes que le permitan leer las fuentes bíblicas bajo una nueva luz feminista, a fin de comprometerse en la lucha de la liberación de la mujer inspirada por una visión feminista cristiana del discipulado de los iguales.

(16) Paula Blanchard, *Margaret Fuller: From Trascendentalism to Revolution* (Nueva York: Dell, 1979), p. 342.

PRIMERA PARTE

VER, NOMBRAR, RECONSTRUIR

Capítulo I

HACIA UNA HERMENEUTICA CRITICA DE CARACTER FEMINISTA

Estudiar la relación existente entre la interpretación histórico-bíblica y la reconstrucción feminista de la historia de la mujer en los tiempos bíblicos supone aventurarse por un peligroso campo intelectual y emocional. Hay que determinar y sacar a la luz las contradicciones y tensiones que existen entre la exégesis histórica y los principios de la teología sistemática, las reacciones y emociones provocadas por el punto de vista de la exégesis «histórico-crítica» de la Biblia, la relación entre el trabajo académico y las fuerzas y condiciones socio-políticas y entre la investigación científica supuestamente neutral y el estudio comprometido. Intentar desenmarañar esta situación confusa en el plano teórico y, al mismo tiempo, inconscientemente emocional, supone necesariamente simplificar y tipificar todo un conjunto de problemas teóricos de notable dificultad y complejidad.

Abordar este conjunto complejo de cuestiones históricas, teóricas y teológicas desde una perspectiva feminista (1) supone exponerse a

(1) Para un análisis de los diferentes planteamientos y perspectivas de la teología feminista, cf. Anne Barstow Driver, «Review Essay: Religion» en *Signs* 2 (1976) 434-42; Carol P. Christ, «The New Feminist Theology: A Review of the Literature» en *Religious Studies Review* 3 (1977) 203-12; idem, «Women's Studies in Religion» en

un doble riesgo intelectual. Mientras las mujeres como grupo comparten una experiencia común y las feministas están comprometidas en la lucha por la liberación de la mujer, la percepción y la interpretación individual de la experiencia de opresión que padece, así como la formulación concreta de los valores y objetivos de su liberación, varían de forma considerable. Cuando un paradigma, en tanto que matriz disciplinaria, determina los modelos teóricos aceptables, las analogías permitidas, los conceptos heurísticos que fijan la importancia y la prioridad que se debe acordar a las creencias, al tiempo que organiza informaciones diversas, «hechos» y «datos» en una estructura interpretativa coherente, es evidente la importancia del estudio de los modelos teóricos y de los conceptos heurísticos propuestos por la investigación feminista. Tales modelos no son descripciones objetivas ni representaciones literales sino construcciones teóricas imaginativas que nos ayudan a comprender el mundo y la realidad. Su función principal es establecer una correlación entre un conjunto de observaciones y la selección simbólica de ciertos aspectos de la realidad sobre los que se va a insistir de forma especial. Tales modelos son mecanismos heurísticos para la interpretación de la realidad histórica, humana y cristiana y proporcionan un marco en el puede ser integrada una gran variedad de planteamientos. Entre los conceptos heurísticos desarrollados en el paradigma feminista están, por ejemplo, la mujer, la feminidad, el androcentrismo o el patriarcado. Estas categorías analíticas no están claramente diferenciadas y a menudo son intercambiables. No obstante, es necesario estudiar su utilidad como medio de interpretación en la reconstrucción de la historia de la mujer en el Cristianismo primitivo. Si el objetivo de tal reconstrucción no es sólo restituir las mujeres a la historia y la historia a las mujeres sino también la investigación y una nueva conceptualización de la historia del Cristianismo primitivo, entonces es igualmente necesario investigar la interacción de estas categorías con los planteamientos teórico-bíblicos antes de formular un modelo heurístico integrador.

Bulletin of Council on the Study of Religion 10 (1979) 3-5, y especialmente las introducciones en Carol P Christ y Judith Plaskow, eds., *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* (San Francisco. Harper & Row, 1979), especialmente pp 1-17 Véase también Catharina J M Halkes, *Gott hat nicht nur starke Sohne. Grundzuge einer feministischen Theologie* (Gutersloh Mohn, 1980); y un informe más independiente, especialmente de la teología feminista americana, por Elisabeth Gossmann, *Die streitbaren Schwestern Was will die feministische Theologie?* (Freiburg. Herder, 1981).

MODELOS DE INTERPRETACION BIBLICA

La formulación de una hermenéutica histórica feminista (2) no sólo debe poner de relieve el desplazamiento cultural global desde un paradigma androcéntrico a un paradigma feminista que dé cuenta de la construcción y la evolución de la realidad, sino que también debe estudiar los modelos teóricos de hermenéutica bíblica y sus repercusiones sobre el paradigma cultural feminista. Dado que la Biblia, además de ser un libro histórico, pretende tener, en tanto que Sagrada Escritura, un significado y una autoridad para los cristianos de nuestro tiempo, el conocimiento teológico ha desarrollado diferentes enfoques y modelos teóricos para hacer justicia a esa tensión teórica entre las dimensiones teológica e histórica de la Biblia. La misma tensión teórica está igualmente presente en una reconstrucción histórica feminista en la medida en que no esté exclusivamente preocupada por el pasado, sino que participe del compromiso con las mujeres contemporáneas y sus luchas de liberación. Es necesario, por tanto, revisar los diferentes modelos teóricos elaborados por la interpretación histórica bíblica (3).

El primer modelo, al que llamaré *enfoque doctrinal*, entiende la Biblia en términos de revelación divina y autoridad canónica. Concibe, sin embargo, la revelación y la autoridad bíblica en términos dogmáticos ahistóricos. En su forma más rigurosa, insiste en la inspiración verbal y en la exactitud histórico-liberal de la Biblia. El texto bíblico no es simplemente una expresión histórica de la revelación sino la revelación misma. No comunica la palabra de Dios, sino que *es* la Palabra de Dios. En tanto que tal, funciona como *norma normans non normata* o primer principio. Su modo de proceder es proporcionar mediante pruebas suministradas por los propios textos la autoridad teológica o los argumentos supremos que permiten el mantenimiento de una posición previamente asumida. Su fórmula habitual es: «La Escritura dice... por tanto... La Biblia enseña... por consiguiente...». Como Escritura Sagrada, la Biblia funciona como oráculo absoluto revelador de verdades eternas y de respuestas definitivas a preguntas y problemas de todos los tiempos.

(2) Para un estudio más detallado, cf mi artículo «Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology» en Brian Mahan y L. Dale Richesin. eds. *The Challenge of Liberation Theology. A First World Response* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1981), pp 91-112.

(3) Para una información y un estudio más profundo, cf. mi artículo «For the Sake of Our Salvation . Biblical Interpretation as Theological Task» en Daniel Durken, ed., *Sin, Salvation, and the Spirit* (Collegeville, Minn . Liturgical Press, 1979), pp. 21-39.

El segundo modelo, el de la *exégesis histórica positivista*, se ha desarrollado por oposición a las pretensiones dogmáticas de la Escritura y de la actividad doctrinal de la Iglesia. Su ataque a la autoridad de la Escritura en el plano de la revelación está vinculado a una concepción de la exégesis y la historiografía de caráter positivista, factual, objetiva y exenta de valoraciones. Inspirada por la concepción racionalista de las ciencias naturales, la interpretación histórica positivista intenta llegar a una lectura puramente objetiva de los textos y a una presentación científica de los «hechos» históricos. Según James Barr, el fundamentalismo bíblico combina este modelo con el primero al identificar la verdad teológica y la revelación con la factidad histórica (4).

Aunque la investigación histórico-crítica se haya apartado de esta concepción objetivista y factual de los textos bíblicos, admite, sin embargo, el dogma de la interpretación neutra, independiente de toda valoración. Con frecuencia evita articular las implicaciones y los significados de su investigación puesto que no quiere ser acusada de presionar sobre el texto o sobre los «datos» bíblicos con objeto de hacerlos entrar en un molde ideológico preestablecido. Aunque esta neutralidad científica sea históricamente comprensible, resulta, sin embargo, teóricamente imposible.

Este último punto de vista ha sido desarrollado por el tercer modelo, el de la *interpretación hermenéutica-dialógica* (5). Este tercer modelo considera muy seriamente los métodos históricos desarrollados por el segundo, aunque teniendo siempre en cuenta la interacción existente entre texto y comunidad o entre texto e intérprete. Los estudios metodológicos referentes a la crítica de las formas y a la crítica de la redacción han demostrado hasta qué punto los escritos bíblicos son respuestas teológicas a situaciones prácticas de pastoral, mientras que los estudios hermenéuticos se han elaborado sobre la implicación del investigador en la interpretación de los textos. No obstante, los estudios de la crítica de las formas y de la crítica de la redacción han sido a su vez criticados por conceptualizar en exceso la situación de las primeras comunidades cristianas en términos de enfrentamiento confesional. Por este motivo, los estudios del mundo social de la Biblia insisten en que no basta reconstruir el marco eclesial. La comunidad y la vida cristianas están siempre ligadas a su contexto cultural, político y social.

Los estudios hermenéuticos tienen por objeto establecer el significado de los textos bíblicos (6). Aunque el intérprete aborde siempre un texto histórico con experiencias y preguntas específicas condicionadas por su época, el estudioso debe intentar liberarse tanto como le sea posible de cualquier visión preconcebida de los textos, aunque ciertamente resulte imposible liberarse por completo de todo *a priori*. Es la materia del texto o el texto como tal y no las ideas preconcebidas o las situaciones previamente imaginadas lo que debería determinar la interpretación de los textos bíblicos.

(4) James Barr, *Fundamentalism* (Filadelfia. Westminster, 1978), p 49

(5) Véase especialmente James Barr, «The Bible as Document of Believing Comunities» en Hans Dieter Betz, ed , *The Bible as a Document of the University* (Chico, California. Scholars Press, 1981), pp 25-47

Se observa con claridad en este tercer modelo que la interpretación dialógica es el factor determinante. Mientras la crítica de las formas y la crítica de la redacción ponen de manifiesto cómo las primeras comunidades y los primeros escritores cristianos estuvieron en diálogo permanente con su «tradición viva» al tiempo que evidencian los problemas de sus comunidades, el círculo hermenéutico prolonga el esfuerzo dialógico en el acto contemporáneo de interpretación. De esta forma, este modelo hermenéutico puede combinarse con la empresa teológica neo-ortodoxa. O como señala Schillebeeckx:

> El punto de partida aparente es el presupuesto de que lo que es transmitido en la tradición, y en particular en la tradición cristiana, es siempre significativo, y que este significado sólo tiene que ser descifrado hermenéuticamente y hecho presente y verdadero (7).

El cuarto y último modelo de interpretación bíblica es el de la *teología de la liberación*. Las diversas formas de teología de la liberación han desafiado la supuesta objetividad y neutralidad de la teología oficial. La idea básica de toda teología de la liberación, incluida la teología feminista, es el reconocimiento de que toda teología, quiéralo o no, está siempre y por definición comprometida a favor o en contra de los oprimidos (8). La neutralidad intelectual no es posible

(6) Un excelente estudio y crítica en Anthony C Thistelton, *The Two Horizons New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein* (Grand Rapids Eerdmans, 1980), Paul J Achtemeier, *The Inspiration of Scripture Problems and Proposals* (Filadelfia. Westminster 1980); y la crítica de Francis Schussler Fiorenza en *CBQ* 43 (1981) 635-37

(7) Edward Schillebeedkx, *The Understanding of Faith* (Nueva York Seabury, 1974), p. 130

(8) Véase especialmente Frederick Herzog, «Liberation Hermeneutics as Ideology Critique», *Interpretation* 27 (1974) 387-403, Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1976), José Mínguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Filadelfia Fortress, 1975); y Lee Cormie, «The Hermeneutical Privilege of the Oppressed. Liberation Theologies, Biblical Faith, and Marxist Sociology of Knowledge», *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 32 (1978) 155-81

en un mundo de explotación y de opresión Si se admite este postulado, está claro que la teología no puede hablar de la existencia humana en general o de la teología bíblica en particular sin identificarse con aquéllos cuya existencia se evoca y sobre cuyo Dios hablan los textos y los símbolos bíblicos

Se hace entonces necesario preguntarse por el compromiso de la investigación histórica y teológica oficial Tras haberse liberado de las intrusiones doctrinales de la autoridad eclesiástica, está en peligro de caer presa de las instituciones académicas que justifican el *status quo* de las estructuras del poder político establecido Tiende a servir a los intereses de las clases dominantes de la sociedad y de la Iglesia más que a preservar su lealtad al pueblo de Dios, en particular a los hombres y mujeres pobres y explotados de todas las razas y naciones Más que buscar su propia integridad teológica, la investigación teológica bíblica sirve a menudo inconscientemente los intereses políticos de un sistema que hace de los varones los sujetos normativos del saber y sirve también para legitimar, desde un punto de vista teórico, las estructuras sociales de opresión

«THE WOMAN'S BIBLE» (*)

Nadie que se encuentre mínimamente informado de la historia de la interpretación bíblica feminista podrá negar que la investigación de los especialistas sobre «Mujeres en la Biblia» no puede ser abstraída de su entorno político-apologético y de su función de legitimación Que se apele a la Biblia en el proceso de Anne Hutchinson (1637) o en la declaración del Vaticano contra la ordenación de las mujeres (1977) (9), su función es la misma, a saber, la legitimación del patriarcado social y eclesiástico y del «lugar divinamente ordenado» que la mujer debe ocupar Desde los comienzos del movimiento feminista e incluso en la actualidad, la Biblia ha jugado un papel clave en las argumentaciones en contra de la emancipación de la mujer Cuando el clero congregacionista de Massachusetts arguyó que el Nuevo Testamento define los deberes y el campo de acción de las mujeres, Sarah Moore Grimké replicaba que la distinción entre virtudes masculinas y femeninas es una de las «tradiciones cristianas de los hombres» (10) En 1854, en la Convención por los Derechos de la Mujer, en Filadelfia, el reverendo H Grew mantenía que «con toda claridad era voluntad de Dios que el hombre fuera superior en poder y autoridad a la mujer» En su respuesta desde Illinois, Mrs Cutter «daba hábilmente la vuelta a cada uno de los textos citados por el respetable reverendo para regocijo de la audiencia» (11) Pero el debate no concluyó en el siglo pasado

Las discusiones que rodearon la aparición de *The Woman's Bible*, publicado en 1895 y 1898 pueden servir para poner de relieve tanto las condiciones políticas y las implicaciones hermenéuticas de la interpretación bíblica feminista como el impacto crítico radical de la teología feminista sobre el trabajo en el campo de la interpretación En su introducción a *The Woman's Bible,* Elizabeth Cady Stanton, iniciadora del proyecto, perfiló los dos principios críticos de una hermenéutica teológica feminista

1 La Biblia no es un libro «neutral», sino un arma política contra la lucha de liberación de la mujer
2 El motivo de ello es que la Biblia lleva la marca de hombres que jamás han visto a Dios ni han hablado con El

1 Elizabeth Cady Stanton concebía la interpretación bíblica como un acto político Por esta razón se negó a asistir a un encuentro de oración de las sufraguistas que debía iniciarse con el canto del himno «Guíanos, oh tú, gran Jehová» de Isabella Beecher Hooker, se explicó, afirmando que Jehová «jamás había tomado parte en el movimiento sufraguista» (12) Este episodio caracteriza su convicción personal del impacto negativo de la religión cristiana sobre la situación de la mujer. Sintiendo que Yahvé no estaba del lado de los oprimidos, se dio cuenta de la gran influencia política de la Biblia Se propuso entonces preparar una revisión de la Biblia que reuniría e interpretaría (con la ayuda de la «crítica más profunda») todos los pasajes bíblicos referidos a la mujer Aceptaba, sin embargo, no haber tenido mucho

(*) «La Biblia de la mujer»

(9) Vease especialmente Leonard Swidler y Arlene Swidler, eds , *Women Priests A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Nueva York Paulist Press, 1977), Carroll Stuhlmueller, ed , *Women and Priesthood Future Directions* (Collegeville, Minn Liturgical Press, 1978), Maureen Dwyer, ed , *New Woman New Church New Priestly Ministry* (Rochester Nueva York Women s Ordination Conference, 1980) Para una discusion ecumenica, cf Constance F Parvey, ed , *Ordination of Women in Ecumenical Perspective* (Faith and Order Paper 105, Geneva World Council of Churches, 1980)

(10) Aileen S Kraditor, ed , *Up from the Pedestal Landmark Writings in the American Women s Struggle for Equality* (Chicago Quadrangle Books 1968), pp 51, 55

(11) Ibid , pp 108 y ss

(12) Vease Barbara Welter, «Something Remains to Dare Introduction to the Women's Bible» en Elizabeth Cady Stanton ed , *The Original Feminist Attack on the Bible The Woman's Bible* (facsimil ed Nueva York Arno, 1974), p XXII

éxito al solicitar la colaboración de las mujeres especialistas en el tema, pues éstas

> temían que su reputación y sus éxitos académicos quedaran en entredicho por su participación en una empresa que, al menos durante un tiempo, sería mal recibida. Ninguna ayuda puedo esperar por ese lado (13).

Y, efectivamente, el proyecto de *The Woman's Bible* se reveló como marcadamente impopular a causa de sus implicaciones políticas. No sólo algunas sufraguistas estimaron que dicho proyecto era innecesario y carente de visión política, sino que la Asociación nacional americana para el voto de la mujer lo rechazó como un error político. En el segundo volumen aparecido en 1898, Cady Stanton resume así la oposición: «Amigos y enemigos desaprueban el título». A continuación, replica con cáustica agudeza a la acusación formulada por un miembro del clero de que *The Woman's Bible* es «obra de las mujeres y del diablo»:

> Es un grave error. Su Majestad Satánica no se une al Comité de revisión, compuesto exclusivamente por mujeres. Tanto más cuanto que últimamente ha estado demasiado ocupado asistiendo a sínodos, asambleas generales y conferencias, tratando de impedir el reconocimiento de las delegadas femeninas; así pues, no ha dispuesto de tiempo para estudiar lenguas ni «crítica profunda» (14).

Los ataques fundamentalistas, las polémicas feministas y la apologética bíblica caracterizan todavía numerosos estudios sobre las mujeres en la Biblia. Pero la atmósfera polémica que rodea al tema no lo descalifica, simplemente evidencia el impacto que la Biblia tiene todavía en la lucha de liberación de la mujer. Mientras las feministas postbíblicas sostienen, por ejemplo, que las recomendaciones paulinas son un signo de que la teología y la fe cristianas eran ya sexistas desde sus comienzos y que una interpretación revisionista feminista está, por

(13) Cady Stanton, *The Woman's Bible*, 1 9 Cf Elaine C Huber, «They Weren't Prepared to Hear A Closer Look at the Woman's Bible» en *Andover Newton Quarterly* 16 (1976) 271-76

(14) Cady Stanton, *The Woman's Bible* II, p 7. Para el contexto religioso y cultural, cf James Smylie, «The Woman's Bible and the Spiritual Crisis» en *Soundings* 59 (1976) 305-28, y las contribuciones de Anne McGrew Bennett, Linda K Pritchard, Mary K Wakeman, Barbara Yoshioka, Clare Denton, Ebba Johnson y Gayle Kimball en el simposio sobre «The Women's Bible Reviews and Perspectives» en *Women and Religion 1973 Proceedings* (Tallahassee American Academy of Religion, 1973), pp 39-78

tanto, condenada al fracaso, los apologistas cristianos responden presentando a Pablo como «liberacionista»: los escritos de Pablo, correctamente comprendidos e interpretados, apoyan la igualdad y dignidad de la mujer. No es el mensaje paulino, sino su deformación, patriarcal o feminista, lo que predica la sumisión de la mujer. El fondo de la controversia está resumido en títulos como *El apóstol Pablo, ¿chauvinista o liberacionista?* Otros pretenden que la exigencia de subordinación de la mujer debe ser entendida como una exigencia de «subordinación revolucionaria». Esta subordinación es una forma de vida específicamente cristiana que determina todas las relaciones cristianas. Los cristianos deben, por tanto, apoyar la verdad revelada de esta subordinación frente a la herejía moderna del igualitarismo para que las mujeres del siglo XXI puedan vivir su subordinación revelada (15). Para salvaguardar los textos bíblicos de las críticas feministas, los especialistas no dudan incluso en denigrar a las mujeres:

> Quienes apoyan la liberación de la mujer no han acudido ciertamente al Nuevo Testamento con las herramientas del especialista para valorar las palabras del apóstol; han preferido aceptar el retrato de Pablo tal como la Iglesia establecida lo representa en su aspecto a la vez liberal y conservador (16).

Gran parte de la polémica gira en torno a los requerimientos de subordinación de la literatura paulina. Para defender a Pablo, algunos exegetas afirman que el apóstol debía formular sus recomendaciones de subordinación con objeto de proteger a la mujer de las consecuencias de sus propias acciones y corregir su comportamiento inadecuado.

> ¿Por qué se preocuparía San Pablo de que mujeres sin velo tomaran la palabra en las asambleas? Obviamente, porque desconcertaban o escandalizaban a otros miembros de la asamblea... Es muy posible, por tanto, que al insistir en el velo y el silencio (si 14, 34-35 son paulinos) estuviera protegiendo no sólo el matrimonio (patriarcal) sino también a aquellas mujeres inspiradas que habrían podido pagar cara es celebración de su libertad (17).

(15) Cf. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids Eerdmans, 1972), p 176, n. 2, que se opone a Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutics* (Filadelfia. Fortress Press, 1966)

(16) Robin Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman», *JAAR* 40 (1972) 283-303 283

(17) Robert Kress, *Whither Womankind? The Humanity of Women* (St. Meinrad, Ind Abbey Press, 1975), pp 92 y ss.

Otros intérpretes intentan defender a Pablo «culpando a la víctima», insistiendo en que fueron los excesos pneumáticos de las mujeres y los esclavos los que provocaron las exhortaciones a la sumisión Exhortaciones que no restablecen el orden socio-patriarcal en la Iglesia, sino que insisten en el orden de la creación

> El desafío propuesto por este material al intérprete moderno consiste, en parte, en examinar si el mantenimiento de la diferenciacion sexual es, en realidad, tan opuesto al esfuerzo por la igualdad como hemos llegado a creer bajo la presión de los movimientos de liberación (18)

En el pasado, los teólogos explicaban el papel subordinado de la mujer relacionándolo con su naturaleza inferior Frente a la crítica feminista, los estudiosos contemporáneos intentan salvar las declaraciones paulinas con la ayuda del argumento «igual pero diferente», considerado como expresión de la antropología «ortodoxa» Pablo, se sostiene, corregía la entusiástica «ilusión» de las mujeres profetas que podía identificarse con la «androginia gnóstica»

Otra defensa oficialista de Pablo viene a degradar sutilmente el planteamiento «feminista» como «ahistórico» y carente de interés

> No es ciertamente mi intención colocar a Pablo ante un tribunal de especialistas del Nuevo Testamento para establecer si es un 30 %, un 75 % o un 100 % feminista Después de todo, estos son unos criterios que han sido elaborados a partir de nuestra situación actual Intentar juzgar a Pablo según tales criterios me parece anacrónico y un pérdida de tiempo (19)

A fin de justificarle, esta defensa de Pablo se niega a plantear la cuestión histórica de si la argumentación paulina estaba dirigida contra las mujeres cristianas que no aceptaban el orden patriarcal y la teología de su tiempo Por otra parte, subyace en esta afirmación la idea de que el feminismo en tanto que lucha de la mujer por liberarse del patriarcado es una invención moderna, despreciando así los descubrimientos realizados por especialistas en la Antiguedad referentes a la emancipación relativa de las mujeres en el mundo greco-romano

Incluso Frank y Evelyn Stagg sienten la necesidad de ponerse del lado de Pablo criticando implícitamente al movimiento feminista por su crítica al matrimonio patriarcal

(18) Robert Jewet, «The Sexual Liberation of the Apostle Paul» en *JAAR* Supplements 47/1 (1979), pp 55 87 68

(19) Elaine Pagels «Paul and Women A Response to Recent Discussion» en *JAAR* 42 (1974), pp 538-49 547

> Probablemente el mayor peligro que hoy en día nos hace correr nuestra naciente preocupacion por la libertad y los derechos de la mujer se encuentra precisamente allí donde Pablo señalo la amenaza a la moral y a las estructuras Es más fácil reclamar y proclamar la libertad que ejercerla con responsabilidad A la par con una parcial recuperación en nuestros dias de este punto de vista sobre la mujer anda su obvia amenaza a las estructuras y, en especial, a la familia (20)

Estas muestras de la «defensa de Pablo» en la exégesis moderna manifiestan el carácter androcéntrico de la interpretación de la Escritura y su función patriarcal Para mantener la autoridad de los textos paulinos en favor de la subordinación de la mujer, los exegetas están dispuestos a justificar a Pablo a cualquier precio.

Tal apologética erudita ignora, sin embargo, el hecho de que la tarea del historiador no es la justificación teológica de Pablo, sino el redescubrimiento de la vida y las prácticas de las primeras comunidades cristianas Al reconstruir el pasado cristiano, los estudiosos no pueden ignorar las implicaciones políticas de sus modelos y de sus exposiciones teóricas Introducir la «diferenciación sexual» como categoría interpretativa requiere el conocimiento de la crítica feminista a tal categoría (21) De otra manera, los investigadores no podrán convencer a las feministas de que su interés por el pasado cristiano es histórico-crítico y no está únicamente al servicio de la apologética teológica

Las feministas, por su parte, tienden a evitar el debate sobre las mujeres en la Biblia, ya sea por falta de interés investigador, ya sea por un profundo alejamiento de la religión bíblica Sospechan del feminismo de una interpretación bíblica revisionista y no reconocen sus implicaciones políticas Y sin embargo, las razones políticas esgrimidas por Cady Stanton para una interpretación feminista correctora de la Biblia son todavía válidas en la actualidad, como indica la gran influencia de los documentos de la *Moral Majority* (22) Cady Stanton

(20) Evelyn Stagg y Frank Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Filadelfia Westminster, 1978), pp 256 y ss

(21) Vease especialmente Michelle Zimbalist Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology Reflections on Feminism and Cross Cultural Understanding» en *Signs* 5 (1980), pp 389-417, Marilyn J Boxer, «For and about Women The Theory and Practice of Women's Studies in the United States» en *Signs* 7 (1982), pp 696-700, Michelle Barrett, *Women's Oppression Today Problems in Marxist Feminist Analysis* (Londres Verso Editions, 1980), pp 42-151, Judith Shapiro, «Anthropology and the Study of Gender» en *Soundings* 64 (1981), pp 446-65

(22) Vease especialmente Charlene Spretnak, «The Christian Right's 'Holy War' against Feminism» en idem, *The Politics of Women s Spirituality* (Nueva York Doubleday, Anchor Books, 1982), pp 470-96

señaló tres argumentos en favor de la necesidad política de un interpretación feminista de la Biblia

A) A lo largo de la historia y más en particular en nuestro días, la Biblia está siendo utilizada para mantener a las mujeres en la sumisión e impedir su emancipación

B) No son solo los hombres sino especialmente las mujeres quienes creen fielmente en la Biblia como palabra de Dios No sólo para los hombres sino tambien para las mujeres tiene la Biblia una autoridad numinosa

C) Ninguna reforma es posible en un área determinada de la sociedad si no se reforman paralelamente todas las demas No se puede reformar la ley y otras instituciones culturales sin reformar tambien la religion bíblica que reconoce la Biblia como Sagrada Escritura Dado que «todas las reformas son interdependientes», una interpretacion critica feminista es un empeño político necesario aunque pueda resultar inoportuno Si las feministas piensan que pueden despreciar la revision de la Biblia por existir cuestiones politicas más urgentes, es que no conocen el impacto politico de la Escritura sobre las Iglesias, la sociedad y la vida de las mujeres

2 La publicación de *The Woman's Bible* de Cady Stanton fue criticada tanto por ser políticamente inoportuna como a causa de su perspectiva hermenéutica radical que ampliaba y reforzaba el principal argumento apologético de otras sufraguistas, a saber, que el verdadero mensaje de la Biblia estaba enmascarado por las traducciones e interpretaciones de los hombres Sarah Moore Grimké había «manifestado su protesta contra las traducciones inexactas de algunos pasajes por los HOMBRES que las llevaron a cabo y contra las interpretaciones pervertidas de los HOMBRES que escribieron comentarios sobre ellos Me siento inclinada a pensar que cuando se nos conceda el honor de estudiar griego y hebreo propondremos otras lecturas de la Biblia bastante distintas de las que ahora tenemos» (23) Ya Mrs Cutler había anunciado «Ha llegado las hora de que la mujer lea e interprete la Escritura por sí misma» Y Lucretia Mott afirmaba «Hemos tenido durante tanto tiempo nuestra fe prendida con alfileres de las mangas de otras gentes, que deberíamos comenzar a examinar estas cosas por nosotras mismas cotidianamente para ver de qué se trata realmente, al comparar de cerca los textos comprobaríamos que se puede hacer con ellos una construcción muy diferente» (24) Frances Willard continúa esta línea de razonamiento cuando arguye contra la hermenéutica radical de *The Woman's Bible* que no es el mensaje bíblico sino su interpretación androcéntrica contemporánea la que predica la sumisión de la mujer

(23) Kraditor, *Up from the Pedestal*, p 54
(24) Ibid , pp 109

Pienso que los hombres han leído en el libro sus propias teorias interesadas y que los teólogos no han reconocido suficientemente en el pasado el caracter progresista de su revelación ni han diferenciado adecuadamente sus documentos historicos de sus principios eticos y religiosos (25)

Cady Stanton admitiría que las interpretaciones eruditas de la Biblia están inspiradas por los hombres y deben ser «despatriarcalizadas» Sin embargo, ella tenía su visión crítica de que la Biblia, además de ser mal comprendida o mal interpretada, podía ser utilizada en la lucha política contra el sufragio de la mujer debido a que *es* patriarcal y androcéntrica Frente a la concepción doctrinal de la inspiración verbal de la Biblia como palabra directa de Dios, insistía en el hecho de que la Biblia está escrita por hombres y refleja los intereses masculinos de sus autores «El único punto en que difiero de la enseñanza eclesiástica es que yo no creo que ningún hombre haya visto o hablado con Dios» (26) Mientras las Iglesias pretendían que las ideas degradantes sobre la mujer y las exhortaciones patriarcales a su sumisión procedían de Dios, ella mantenía que todos estos textos vejatorios tenían su origen en las cabezas de los hombres Al tratar la Biblia como una obra humana y no como un fetiche y al negar la inspiración divina a las afirmaciones bíblicas que contienen referencias negativas a la mujer, pretendía que su comité daba muestras de un mayor respeto a Dios que el clero o la Iglesia Los especialistas no sacan las consecuencias de la interpretación histórico-científica para la comprensión de las enseñanzas bíblicas sobre la mujer a causa de sus intereses teológicos que les inducen al mantenimiento de las interpretaciones patriarcales de la fe cristiana

Woman's Bible llega a la lectora media como una auténtica bendicion Le dice que el buen Dios no escribio el Libro, que la escena del jardín es un fabula, que ella no es en modo alguno responsable de las leyes del universo Los estudiosos e investigadores cristianos no le diran lo mismo, pues ven en ella la clave de la situacion Quitad del cuadro a la serpiente, al arbol frutal y a la mujer, y no hay caida, ni juicio severo, ni infierno, ni castigo eterno, en consecuencia, tampoco hay ninguna necesidad de un Salvador

(25) Cady Stanton, *The Woman s Bible*, II, p 200
(26) Ibid , I, p 12

> Así se hunde la base de toda la teología cristiana. Esta es la razón de por qué en todas las investigaciones bíblicas críticas y serias, los especialistas nunca tocan la posición de la mujer (27).

Aun a pesar de su crítica radical, Cady Stanton sostiene que algunos principios religiosos y éticos de la Biblia son todavía válidos en la actualidad. Por ejemplo, el mandamiento del amor, la regla de oro. Concluye así que la Biblia no puede aceptarse ni rechazarse en bloque, dado que sus enseñanzas difieren considerablemente unas de otras. Propone no aceptarla totalmente ni rechazarla por completo. Cada pasaje bíblico que haga referencia a la mujer debe ser cuidadosamente analizado y valorado en sus implicaciones androcéntricas.

En conclusión: frente a quienes apoyándose en la Biblia se oponían al movimiento de la mujer en el pasado siglo, Elizabeth Cady Stanton preconizaba una investigación de todos los pasajes bíblicos referentes a la mujer y un estudio crítico-exegético serio. Los resultados obtenidos y los métodos utilizados corresponden a la situación de los estudios socio-históricos de su tiempo. En su autobiografía, Cady Stanton explica que puso en marcha el proyecto por haber oído tantas «opiniones contradictorias sobre la Biblia, unas afirmando que estaba a favor de la emancipación de la mujer, otras en favor de su sumisión». Puesto que pretendía averiguar cuál era la enseñanza «verdadera» de la Biblia, *The Woman's Bible* tomó la forma de un comentario científico sobre los pasajes bíblicos que hablan sobre la mujer. Este planteamiento exegético ha dominado y todavía domina la investigación de los especialistas y los debates populares sobre «la mujer en la Biblia» (28). Este debate se mantiene claramente dentro de los parámetros establecidos por los dos primeros modelos interpretativos, el modelo factual histórico y el doctrinal, aunque el impulso y la fuerza de la controversia reflejan las dimensiones políticas del modelo de liberación.

La aportación esencial de este trabajo es, en suma, la comprensión por parte de Cady Stanton de que el texto bíblico es androcéntrico y que los hombres han estampado su impronta sobre la revelación bíblica. No se trata ya de la interpretación de la Biblia desde una perspectiva masculina, como sostienen algunas feministas, sino de que está escrita

(27) Kraditor, *Up from the Pedestal*, p. 119.

(28) Para este enfoque, véase Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Filadelfia. Westminster, 1979); Karl Hermann Schelkle, *Der Geist und die Braut: Frauen in der Bibel* (Düsseldorf: Patmos, 1977); Erhard S. Gerstenberger and Wolfgang Schrage, *Frau and Mann* (Biblische Konfrontationen 1013; Stuttgart: Kohlhammer, 1980).

por hombres y es expresión de una cultura patriarcal. Cady Stanton y su equipo confirman así la opinión general de la escuela histórico-crítica que sostiene que la revelación divina está articulada en un lenguaje humano históricamente limitado y culturalmente condicionado. Pero la interpretación feminista particulariza y relativiza aún más la Biblia, especificando que el lenguaje bíblico es lenguaje *masculino* y que las condiciones y las perspectivas culturales de la Biblia son las del patriarcado. Sosteniendo tal punto de vista, recurre al tercer modelo de interpretación bíblica que enfatiza la interacción entre texto y situación. Este modelo hermenéutico contextual concibe el canon de la Escritura como un modelo de base multiforme de las comunidades cristianas y demuestra también que la Biblia incluye con frecuencia respuestas contradictorias, lo que implica que no todas las afirmaciones bíblicas tienen un mismo rango en cuanto a verdad y autoridad. Para llegar a esta conclusión, este modelo interpretativo debe recurrir, sin embargo, al modelo doctrinal apelando a la autoridad docente de la Iglesia o al «canon en el canon».

EL MODELO NEO-ORTODOXO DE INTERPRETACION FEMINISTA

La concepción histórico-crítica del canon como una compilación de escritos y expresiones culturales muy diferentes y a menudo contradictorios, además de subrayar la importancia del contexto y de las condiciones de la revelación, ha engendrado la necesidad de formular criterios para una comprensión y evaluación teológica de las diversas tradiciones y enseñanzas bíblicas (29). Dado que la fe y la tradición cristianas están siempre entretejidas con su contexto y con el lenguaje social, político y cultural, no basta únicamente con interpretar y comprender el texto bíblico; hay que precisar teológicamente lo que constituye la verdadera palabra de Dios y el núcleo del mensaje cristiano.

La investigación teológica del «canon en el canon» ha intentado formular criterios de comprensión de la Biblia a partir de principios filosófico-dogmáticos (cf. los «principios de religión» mencionados por Villard) y de las líneas del enfoque histórico-textual. Algunos teólogos distinguen entre la esencia de la revelación y el accidente histórico, entre verdad eterna y lenguaje culturalmente condicionado, entre tradición permanente y tradiciones cambiantes. Cuando el «canon

(29) Véase la reseña de este debate por John Charlot, *New Testament Disunity: Its Significance for Christianity Today* (Nueva York: Dutton, 1970).

en el canon» se formula en el contexto del planteamiento hermenéutico-textual, los estudiosos yuxtaponen a Jesús y Pablo, la teología paulina y el catolicismo primitivo, el Jesús histórico y el Cristo kerygmático, el Jesús de la historia y las tradiciones más antiguas que a él hacen referencia, el pensamiento hebreo y el griego, el mensaje cristiano y la influencia judeo-greco-romana.

Puesto que para gran parte de la teología protestante —que ha dado pie al debate del «canon en el canon»— el núcleo del mensaje cristiano es el Evangelio paulino, buena parte del estudio acerca de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la mujer se centra en la interpretación de los textos paulinos, especialmente en los pasajes de Pablo sobre la subordinación de las mujeres, que presentan especiales problemas. Muchos estudios de los especialistas se centran en estos pasajes con el fin de intentar mantener la relevancia de Pablo en la teología contemporánea. Algunos medios histórico-críticos aceptados para resolver el problema son las explicaciones basadas en la crítica de la tradición, la crítica de las fuentes o la crítica textual. De esta forma, los pasajes referentes a la subordinación en Colosenses, Efesios, 1 Pedro y las Pastorales pueden clasificarse como afirmaciones deutero-paulinas y 1 Co 11, 2-16 y 14, 33-36 pueden considerarse como interpolaciones postpaulinas. En tanto que adiciones secundarias al texto, representan la teología del catolicismo primitivo pero no reflejan la genuina teología de Pablo.

La teología de la liberación, al pretender colocar la Biblia del lado de los oprimidos, corre el riesgo de alinearse de forma precipitada con los métodos y los intereses del modelo doctrinal neo-ortodoxo y de esta manera no analizar suficientemente el papel desempeñado por la Biblia en la opresión de los pobres y las mujeres. Esta hermenéutica neo-ortodoxa puede describirse con Peter Berger como un intento de «amortiguar el impacto de la perspectiva de relativización, pero manteniendo un 'punto de Arquímedes' en una esfera inmune a toda relativización» (30).

El libro de Letty Russell sobre la teología de la liberación ilustra, desde una perspectiva feminista, esta aproximación a la teología neo-ortodoxa a fin de desarrollar una hermenéutica teológica feminista. Letty Russell mantiene que el conflicto entre feminismo y religión bíblica procede de una deficiente comprensión de esta última. Tomando como punto de partida la acción salvífica de Dios en el mundo, establece la diferencia entre Tradición, tradición y tradiciones.

(30) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1967), p. 183.

> La Tradición no es un bloque cuyo contenido deba ser cuidadosamente preservado por jerarquías autorizadas, sino una acción dinámica del amor de Dios que debe transmitirse a los individuos de todos los sexos y todas la razas (31).

La tradición remite al proceso general de transmisión, mientras que la Tradición con mayúscula remite a Cristo como contenido del proceso de transmisión. Las tradiciones, por su parte, son los hechos y pautas que conforman la historia de la Iglesia. Dado que el mensaje bíblico estaba dirigido a una sociedad patriarcal, la *forma* de la promesa bíblica está en relación con su cultura patriarcal y varía en función de ella. La imaginería patriarcal y el lenguaje androcéntrico son la forma pero no el *contenido* de mensaje bíblico. Y puesto que el contenido de la tradición es Cristo, la teología feminista debe poner de evidencia que «la misión de Cristo no era la de ser un varón, sino el nuevo ser humano» (32).

De esta manera, la distinción entre forma y contenido, esencia teológica y mutabilidad histórica, lenguaje y acción divinos, hace posible el desarrollo de una hermenéutica bíblica feminista que reconozca el lenguaje patriarcal de la Biblia sin admitir su contenido patriarcal. Sin embargo, esto únicamente puede hacerse admitiendo una afirmación teológica (la acción redentora y liberadora de Dios en Jesucristo) como esencia de la revelación bíblica y otorgando a los textos bíblicos concretos el rango de formas históricamente relativas. Por ejemplo, las afirmaciones paulinas referentes a la subordinación de la mujer pertenecen, según Russell, a situaciones cambiantes y son, por tanto, escritos pero no Escritura, pues el mismo Pablo «reconocía que la tradición era transmitida tanto a los hombres como a las mujeres» (33). El problema metodológico, naturalmente, está siempre presente. ¿Cómo distinguir entre escritos y Escritura, si el elemento formal es el texto histórico culturalmente condicionado, mientras el «punto de Arquímedes» fijado es un principio teológico abstracto y un símbolo transhistórico expresado a su vez en un lenguaje históricamente contingente y, en consecuencia, variable? En otras palabras, ¿puede hacerse la distinción entre contenido y lenguaje, forma y esencia, de manera que la forma históricamente contingente sea el mero continente de un contenido o esencia teológica y transhistórica?

De mayor alcance aún para la historia feminista de la liberación

(31) Letty Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective* (Filadelfia: Westminster, 1974), p. 79.
(32) Ibid., p. 138.
(33) Ibid., pp. 87 y ss.

es la distinción señalada por Russell entre el pasado utilizable y el no utilizable Russell constata que los oprimidos o bien carecen de pasado o bien éste no deja ninguna huella visible en los anales de los vencedores históricos Y sin embargo, de manera significativa, Russell no hace la distinción entre un pasado de persecución y violencia por un lado y las experiencias de liberación por otro Y no necesita hacerlo porque consideran sólo «la esclavitud de los pueblos respecto a sí mismos y a su situación histórica», sin entrar en consideraciones sobre si la tradición cristiana podría o no haber legitimado y perpetuado esa esclavitud De esta forma, al analizar «la amenaza a la tradición» que puede suponer la teología feminista, afirma

> La teologia de la liberación es una amenaza para estas tradiciones en la medida en que estas deben ser puestas en cuestión por perpetuar un pasado que no es util para un grupo particular de cristianos (34)

Muy curiosamente, aunque el análisis de Russell se propone como análisis liberacionista, no toma en consideración las estructuras políticas del pasado y del presente que perpetúan la violencia contra la mujer En consecuencia, no puede profundizar en la función desempeñada por la Biblia en la opresión histórica de la mujer occidental Tanto más cuanto que los agentes históricos de su discurso sobre el pasado no son la mujeres sino Dios entregando a Cristo a todos los pueblos Un principio teológico absoluto se ha convertido en la clave hermenéutica de la interpretación bíblica

De forma similar, en un debate reciente con el movimiento de espiritualidad de la mujer, Rosemary Radford Ruether se ha unido a Letty Russell en la búsqueda de un pasado «útil» Si la he comprendido correctamente, ella parece pasar de su precedente modelo interpretativo dominante de dualismo cultural-eclesial-sexual a una hermenéutica crítica de la cultura Aunque Ruether no desarrolla plenamente esta hermenéutica bíblica es posible rastrear los principales elementos de su proyecto interpretativo Desgraciadamente, desarrolla este proyecto en respuesta a las interpretaciones separatistas de Wicca Esta polémica obscurece las cuestiones de hermenéutica feminista que están en juego. Sostiene innecesariamente una errónea lectura de su propia hermenéutica cultural que aparece como otra apologética sofisticada de la tradición cristiana

Al proponer una metodología para la crítica feminista de la cultura, Ruether parte de dos presupuestos Por una parte, reconoce que

(34) Ibid , p 78

toda la cultura heredada, deformada por los hombres, es sexista Por otra, mantiene que todas las grandes obras de la cultura no sólo han legitimado el sexismo sino que también han hecho *algo más* «Han sido una respuesta al miedo a la muerte, la alienación y la opresión y a las esperanzas de vida, reconciliación y liberación de la humanidad» (35) Aunque hayan articulado su respuesta en términos masculinos, las mujeres pueden descubrir este elemento crítico en la cultura masculina y transformarlo de manera que pueda decir cosas «nunca dichas anteriormente»

Partiendo de este principio bastante generalizado de crítica cultural, Ruether califica las tradiciones profético-mesiánicas de la Biblia de tradiciones críticas o liberadoras Pretende que la Biblia ha sido escrita desde la perspectiva del pueblo y no con vistas a la legitimidad del poder terreno El Dios bíblico defiende a los oprimidos y las palabras del Dios de la Biblia tienden a «desestabilizar» el orden social establecido Aunque en la apocalíptica esta crítica socio-profética y la visión de salvación que le acompaña «pierden gradualmente su base de esperanza social y se convierten en algo centrado en el otro mundo» (36), esta tradición profético-crítica se encuentra también en el Nuevo Testamento Ruether, no obstante, se ve forzada a conceder que esta tradición no se aplicaba explícitamente a la cuestión de la mujer en la historia de Israel ni en el Cristianismo Ella sostiene, sin embargo, que la mujer actual puede aplicarla en el proyecto feminista «En suma, no es una serie de declaraciones particulares sobre la liberación de la mujer, sino más bien el esquema crítico del pensamiento profético lo que constituye la tradición que en el marco de la Biblia es utilizable por el feminismo» (37)

En este punto, las implicaciones neo-ortodoxas del proyecto hermenéutico de Ruether son evidentes Traza un cuadro notablemente idealizado de las tradiciones bíblicas y proféticas y además ignora los elementos androcéntricos opresivos de dichas tradiciones Al no ana-

(35) Rosemary Ruether, «A Religion for Women Sources and Strategies», *Christianity and Crisis* 39 (1979) 307 11 309 Vease tambien idem , «Goddesses and Witches Liberation and Countercultural Feminism», *Christian Century* 97 (1980) 842-47

(36) Ruether, «A Religion for Women», p 309

(37) Ibid , p 310 Vease tambien su afirmacion en «The Feminist Critique in Religious Studies», *Soundings* 64 (1981) 388-402 400 «las liberacionistas utilizarian la tradicion profetica como la *norma* para criticar el sexismo de la tradicion religiosa El sexismo bíblico no es negado, pero pierde su autoridad Debe ser denunciado como un fracaso al no estar a la altura de la vision total de la liberacion humana de los mensajes evangelico y profetico» (la cursiva es mia) Para un estudio mas detallado de este principio, vease su «Feminism and Patriarchal Religion Principles of Ideological Critique of the Bible», en *JSOT* 22 (1982), pp 54-66

lizar la tradición profética clásica como un fenómeno histórico y utilizarla más bien como un esquema interpretativo crítico abstracto, no tiene en cuenta las polémicas patriarcales y la represión del culto de la Diosa Postula simplemente que, en tanto que tradiciones socio-críticas, las tradiciones proféticas pueden ser utilizadas en favor del feminismo Sin duda esto es cierto, pero no nos dice de qué manera la teología feminista puede transformar esta tradición socio-crítica androcéntrica en una tradición liberadora y feminista utilizándola para sus propios objetivos

¿Qué es lo que hace de una tradición socio-crítica una tradición feminista? ¿Podemos aceptar sin más que las tradiciones socio-críticas son feministas? La crítica feminista de la tradición profética de Israel ha señalado la devaluación y supresión del culto a la Diosa entre las mujeres israelitas (cf Jer 44, 15-19) así como su transferencia del esquema matrimonial patriarcal a la relación de la Alianza entre Yahvé e Israel, en la que Israel aparece no sólo como virgen y esposa dependiente sino también como la prostituta infiel (38) La objeciones de las feministas postbíblicas contra la tradición profética —que elimina el símbolo divino femenino y perpetúa la subordinación patriarcal de las mujeres— deben ser cuidadosamente analizadas desde un punto de vista histórico por las teólogas feministas antes de calificar a tales tradiciones proféticas de «liberadoras» para la mujer Una hermenéutica bíblica feminista debe tomar muy en serio los elementos histórico-patriarcales de las tradiciones proféticas a fin de liberar sus impulsos socio-críticos en favor de la lucha de liberación de la mujer Debe recuperarlos por medio de un análisis crítico feminista pero no elevarlos a la categoría de principio o criterio interpretativo abstracto La teología feminista, sin embargo, no puede suponer sin más que el «suplemento» de revelación de la tradición profética socio-crítica es de naturaleza liberadora y feminista Para determinar los contenidos emancipatorios de esta tradición es preciso analizar sus contenidos opresores

Además, no debería elaborarse una hermenéutica bíblica feminista sin tener en cuenta las objeciones que las feministas postbíblicas formulan a la Biblia, sino que debería sacarse provecho de ellas para llegar a una comprensión más plena de las tendencias bíblicas liberadoras en favor de la lucha de la mujer contra el sexismo bíblico

(38) Vease Merlin Stone, *Whe God Was a Woman* (Nueva York Dial Press, 1976), pp 173 79 J B Segal, «The Jewish Attitude Towards Women» en *Journal for Jewish Studies* 30 (1979), pp 121-37, especialmente 127 31, E Schussler Fiorenza «Interpreting Patriarchal Traditions», Letty Russell, ed , *The Liberating Word A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Filadelfia Westminster, 1976), pp 39-61 46 y ss

patriarcal En su brillante ensayo *Why Women Need the Goddess* (*), Carol Christ se ha extendido sobre la Diosa como símbolo del poder de la mujer, de su libertad y de su independencia

> El significado mas simple y mas fundamental del símbolo de la Diosa es el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino como poder benefico e independiente Una mujer que se hace eco de la dramatica declaración de Ntosake Shange, «encontré a Dios en mi misma y le amé ardientemente», está diciendo «el poder femenino es fuerte y le amé ardientemente», está diciendo que el principio divino, el poder salvífico sustentador, está en ella misma y que no mirará más a los hombres o a las figuras masculinas como salvadores (39)

Aun estando de acuerdo con Ruether en que la búsqueda del poder, la independencia y la libertad de la mujer no puede ser única ni fundamentalmente formulada en términos de poder femenino personal, individualista y biológico, sino que debe serlo en términos sociopolíticos, coincido con Carol Christ en que en el centro de la andadura espiritual feminista está la búsqueda del poder, la libertad y la independencia de la mujer ¿Es posible una lectura de la Biblia que la convierta en una fuente histórica, en un símbolo teológico, de tal poder, independencia y libertad? Para responder a esta pregunta no podemos, en mi opinión, recurrir a ningún «punto de Arquímedes», ni a la Tradición con mayúscula ni a las tradiciones proféticas y mesiánicas como clave reveladora o hermenéutica de cantidad de tradiciones y textos de la Biblia mucho más relativos y opresivos En última instancia, la reducción de la Biblia a la tradición profético-mesiánica, por una parte, y la reducción concomitante de esta tradición a un principio crítico abstracto deshistorizado, por otra, indican que el proyecto hermenéutico de Ruether es más neo-ortodoxo de lo que ella misma piensa Sirve más para proteger a la religión bíblica frente a las críticas feministas que para desarrollar una hermenéutica histórica feminista capaz de incorporar la búsqueda espiritual feminista de Wicca en favor del poder de la mujer (40)

Aunque Phyllis Trible centre su estudio en el texto bíblico y

(*) «Por que las mujeres necesitamos a la Diosa»

(39) Carol P Christ, «Why Women Need the Goddess Phenomenological, Psychological, and Political Reflections» en Christ y Plaskow, *Womaspirit Rising*, pp 273-87 277

(40) Para un principio metodologico similar, vease Carter Heyward, Rosemary Ruether y Mary Daly, «Theologians Speaking and Sparking, Builbing and Burning» en *Christianity and Crisis* 39 (1979), pp 66-72 71

rechace cualquier intento, en el plano metodológico, de separar texto y tradición, forma y contenido, comparte no obstante con Russell y Ruether una misma concepción del proceso hermenéutico que hunde sus raíces en la teología neo-ortodoxa. Mientras Russell y Ruether se centran en la tradición, Phyllis Trible insiste en la estructura del texto bíblico. Mientras Russell y Ruether emplean la metáfora del «pasado útil» y cosifican de esta manera la tradición bíblica, Trible personifica el texto. Su metáfora clave se repite al principio y al final de su obra: «La Biblia es un peregrino que avanza a lo largo de la historia para fusionar el pasado y el presente» (41). Pero, en oposición a Russell, Trible aboga por una hermenéutica feminista explícita: «Desplazándose a través de las culturas y los siglos, la Biblia ha dado forma a una perspectiva feminista y, en correspondencia, una perspectiva feminista ha iluminado la Biblia» (42). Mientras que según la propuesta hermenéutica de Letty Russell, Dios actúa por mediación de Cristo a lo largo de los siglos, encontrándose su misión salvífica en las formas culturalmente variables de las tradiciones, para Trible la voz de Dios es en última instancia idéntica al texto bíblico. Para descubrir la intención de Dios, el exegeta bíblico debe «escuchar» e interpretar el texto tan exactamente como sea posible. Por este motivo, elige como método interpretativo la crítica retórica que estudia prioritariamente el movimiento del texto más que los factores históricos extrínsecos. Así, el exegeta se convierte en acompañante en la peregrinación del texto a través de los siglos. Esta forma de concebir la interpretación como «participación en el movimiento del texto» (43) le permite aprehender su significado teológico, pues «un análisis correcto de la forma da lugar a una articulación correcta del significado» (44).

Aunque en su artículo sobre la despatriarcalización de las tradiciones bíblicas su apropiación de la distinción neo-ortodoxa entre fe bíblica y religión bíblica sirve de principio hermenéutico explícito es, sin embargo, mucho más cauta en su libro. Su artículo concluye: «De diversas formas (los textos y temas discutidos) demuestran que un principio de despatriarcalización opera en la Biblia. La despatriarcalización no es una operación que el exegeta realice sobre el texto. Es una operación hermenéutica en el seno de la Escritura. La exponemos, no la imponemos» (45). La conclusión de su libro ratifica esta posición

(41) Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia: Fortress, 1978), p. 1.
(42) Ibid., p. 202.
(43) Ibid., p. 4.
(44) Ibid., p. 8.
(45) Phyllis Trible, «Depatriarchalization en Biblical Interpretation» *JAAR* 41 (1973), pp. 30-49, 49.

hermenéutica. Sin embargo, cuando señala que la misma Biblia proclama «que la fe ha perdido las imágenes y motivos femeninos» y resume sus conclusiones, se ve forzada a admitir:

> Además, [la despatriarcalización] sacó a la luz tradiciones abandonadas para revelar las *contravoces* en un documento patriarcal. No eliminó, sin embargo, el carácter dominantemente masculino de la Escritura, tal tarea habría sido imposible y deshonesta [la cursiva es mía] (46).

Trible ve en el feminismo una clave entre el texto y el mundo, entre el texto y su contexto histórico. Define explícitamente el feminismo no como «una forma limitada de hacer converger todo sobre la mujer», sino como «una crítica de la cultura a la luz de la misoginia» (47). Sin embargo, no se compromete en una crítica feminista del carácter misógino de la Escritura como documento de la cultura patriarcal, porque su método le permite sustraer el texto de su contexto histórico-cultural. Si el «entorno histórico, los datos arqueológicos, la historia de la composición, la intención del autor, la situación sociológica o la motivación teológica», son extrínsecos a la interpretación y constituyen un «suplemento» para la comprensión del texto por parte del intérprete bíblico, entonces el análisis feminista en tanto que crítica cultural no puede realmente informar su trabajo. La cultura patriarcal y la religión patriarcal no deben ser consideradas puesto que son extrínsecas al significado del texto bíblico en la actualidad. Trible, por tanto, no se plantea nunca el problema de si las imágenes femeninas y las tradiciones concernientes a la mujer son realmente «contravoces» feministas o únicamente los restos de la represión patriarcal del culto a la Diosa y del poder religioso de la mujer. Dado que centra su estudio en el texto y en sus interpretaciones, tampoco se plantea las implicaciones políticas de la interpretación bíblica.

Desde luego, para una interpretación bíblica de esta naturaleza, realizada en los términos de una Nueva Crítica Literaria, el lenguaje androcéntrico es un problema y un obstáculo de primer orden (48). No obstante, Trible evita el problema y únicamente hace alusión a él en una nota a pie de página. Aunque su método se base en el principio de que «forma y contenido son inseparables» y de que el texto es «una unidad orgánica», ella pretende, sin embargo, que el género gramatical

(46) Trible, *God and the Rhetoric*, p. 203.
(47) Ibid., p. 7.
(48) Vease tambien Polly Ashton Smith, «Contrasts in Language Theory and Feminist Interpretation» en *USQR* 35 (1979/80), pp. 89-98, especialmente 91-94.

de los pronombres masculinos utilizados para Dios no determina «ni sexualidad ni teología»; concede al mismo tiempo que «los pronombres masculinos refuerzan una imagen masculina de Dios, una imagen que obscurece e incluso oblitera las metáforas femeninas de la deidad». En este punto, su combinación de una hermenéutica feminista como «crítica cultural a la luz de la misoginia» con una hermenéutica neo-ortodoxa que «engloba la explicación, comprensión y aplicación del pasado al presente» parece quebrarse.

> Sin embargo, no se todavía cómo resolver el dilema planteado por el género gramatical de la divinidad en las Escrituras, ya que la traducción debe responder a la vez a la exactitud gramatical y a la validez interpretativa (49).

Esta última concesión muestra que una hermenéutica feminista de la Escritura debe incorporar tanto una crítica cultural como una crítica teológica. Sugiere también que un método que separe el lenguaje y el texto de la Biblia de las condiciones socio-culturales patriarcales no puede proporcionar un modelo para la reconstrucción de la historia de la mujer como miembro de la religión bíblica. Además, una teología bíblica que no afronte seriamente «la impronta patriarcal» de la Biblia y su legitimación político-religiosa de la opresión patriarcal de la mujer, corre el riesgo de utilizar una perspectiva feminista para rehabilitar la autoridad de la Biblia más que la historia bíblica de la mujer y su herencia teológica.

EL MODELO FEMINISTA DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Mientras el modelo feminista neo-ortodoxo intenta aislar la tradición liberadora de los textos patriarcales y androcéntricos de la Biblia para separar la esencia kerygmática feminista de sus expresiones androcéntricas culturalmente condicionadas, y las tradiciones proféticas socio-críticas de las tradiciones bíblicas patriarcales y opresivas, el modelo feminista «androcéntrico» (50) pretende, con la ayuda de la

(49) Trible, *God and the Rhetoric*, p. 23, n. 5.

(50) Aunque Mary Daly sostiene que este modelo es ginocéntrico, no hay que olvidar que no tiene la posibilidad de romper el modelo patriarcal androcéntrico que sitúa a las mujeres en los márgenes y en las fronteras y no les permite reivindicar el centro de la religión y la cultura patriarcales.

sociología del conocimiento (51), pasar de la lectura de los textos androcéntricos a la construcción de un centro de vida que dé nacimiento a nuevos textos, nuevas tradiciones culturales y nuevas mitologías. Según el modelo teórico androcéntrico, este *Lebenszentrum* (centro de vida) de los textos y tradiciones bíblicas son los hombres. Si todos los textos culturales y todas las representaciones de la realidad son androcéntricas, entonces no es posible aislar una tradición textual o cultural feminista. Se hace pues necesario crear un nuevo centro de vida feminista que dé nacimiento a nuevas representaciones de la realidad y a nuevas formas de concebir la vida.

Aunque Mary Daly no sea ni una especialista en Biblia ni una historiadora, su trabajo debe ser analizado aquí, puesto que representa la más coherente asociación de la crítica feminista del modelo androcéntrico (que ella califica de falocéntrico) con un análisis de la sociología del conocimiento. Aunque fundamentalmente utilice el patriarcado como concepto clave de su análisis, su interés por el «ser auténtico» revela que se mantiene en los límites del modelo androcéntrico existencialista tal como ha sido formulado por Simone de Beauvoir (52). Mientras Daly rechaza cualquier intento de utilizar el método y las categorías analíticas feministas sin compartir la perspectiva feminista, se acerca a Trible en su comprensión del lenguaje, aunque insiste en la necesidad de tomar en consideración la matriz patriarcal de todo lenguaje. Finalmente, la consideración de que el lenguaje androcéntrico, como medio de interpretación patriarcal, *es* el mensaje, le conduce a rechazar todos los textos androcéntricos, ya sean bíblicos o culturales. Un análisis sistemático de los documentos patriarcales de la religión bíblica sólo puede conducir a una reconstrucción de la forma bíblica de concebir la realidad de carácter androcéntrico y patriarcal.

En su introducción postcristiana a la nueva edición de su libro *The Church and the Second Sex*, afirma de manera categórica: «El medio *es* el mensaje». Adopta este libro el modelo de androcentrismo de Simone de Beauvoir para elaborar una teología católica feminista y revisionista. En esta introducción a la nueva edición, combina el

(51) Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Nueva York: Doubleday, Anchor Books, 1966); Julia A. Sherman and Evelyn Torton Beck, *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge* (Madison: University of Wisconsin Press, 1977).

(52) Para una crítica feminista de la obra de Simone de Beauvoir, véase Mary Lowenthal Felstinger, «Seeing the Second Sex Through the Second Wave»; Michele Le Doeuff, «Simone de Beauvoir and Existencialism»; Sandra Dijkstra, «Simone de Beauvoir and Betty Friedan: The Politics of Omission»; y Jo-Ann P. Fuchs, «Female Eroticism in *The Second Sex*», todos ellos en *Feminist Studies* 6 (1980), pp. 247-313.

modelo teórico del androcentrismo con un análisis de la sociología del conocimiento Es el «salto a la libertad» existencial y feminista lo que constituye su nuevo centro de vida teórico Por consiguiente, no puede reconocer ya la historia de la revisionista Mary Daly como parte de su propia identidad y la relega al ámbito de la prehistoria

En *The Church and the Second Sex*, Daly lleva a cabo un desplazamiento hermenéutico comparable al realizado por la hermenéutica feminista neo-ortodoxa Por ejemplo, tras haber intentado diversas explicaciones y justificaciones apologéticas de las recomendaciones paulinas invitando a la mujer a la subordinación, termina con esta conclusión

> No es sorprendente que Pablo no haya comprendido todas las implicaciones de esta nocion de trascendencia Hay una tension no resuelta entre el mensaje cristiano personalista y las restricciones y los compromisos impuestos por la situacion historica Quienes se benefician de los conocimientos de una epoca posterior tienen el deber de distinguir los elementos cuyo origen es de naturaleza sociologica de los elementos vivificantes y personalistas que pertenecen a la esencia del mensaje cristiano (53)

En su introducción postcristiana, Daly rechaza esta tarea interpretativa que pretende distinguir entre la esencia del mensaje bíblico y los accidentes de su expresión sociológico-cultural, entre el núcleo de la verdad cristiana y «las ideas que surgen de un condicionamiento social» En una conversación imaginaria, Daly amonesta a Daly

> Profesora Daly —diría yo— ¿no se da cuenta de que cuando se trata de mitos el medio *es* el mensaje? ¿No ve que los esfuerzos de los especialistas bíblicos por re interpretar los textos, aun cuando puedan ser correctos desde una determinada y restringida perspectiva, no pueden modificar el caracter abrumadoramente patriarcal de la tradicion bíblica? Por otra parte, esta precision historica «moderna» sobre los detalles ha estado frecuentemente asociada a un celo apologetico que pasa por alto la funcion de la religión patriarcal la legitimacion del patriarcado (54)

(53) Mary Daly, *The Church and the Second Sex With a New Feminist Post-christian Introduction by the Author* (Nueva York Harper & Row, Colophon Books, 1975) p 84 Cf tambien su afirmacion «La igualdad en dignidad y en derechos de todos los seres humanos como personas pertenece a *la esencia* del mensaje cristiano», (p 83, la cursiva es mia)

(54) Ibid , pp 21 y ss

Esta afirmación pone de manifiesto la deuda teórica de Daly con la sociología del conocimiento en la medida en que atribuye a la religión la función de legitimar el orden patriarcal en tanto que «conservación del mundo» Tal mantenimiento del *status quo* en la legitimación religiosa «interpreta el orden del universo» y «relaciona el desorden que es la antítesis de todo *nomoi* socialmente construido con el abismo abierto del caos que es el más antiguo antagonista de lo sagrado» (55) En este planteamiento metodológico, el lenguaje, como interpretación y legitimación, es el concepto clave en la construcción social de la realidad El mantenimiento por parte de la religión del orden patriarcal existente, así como la nueva construcción del mundo por el feminismo, se realizan en y por mediación del lenguaje y la interpretación

Esta propuesta metodológica permite a Daly retomar con mayor fuerza la idea de Elizabeth Cady Stanton de que la Biblia es un producto de los hombres y de la sociedad patriarcal El lenguaje androcéntrico o falocéntrico de la tradición cristiana lejos de ser accidental sirve para mantener el sagrado orden patriarcal Un analisis feminista sistemático como el realizado por Neusner confirma esta opinión (56) Las mujeres se han visto desposeídas del «poder de nombrar» «El valor de ser lógico —el valor de nombrar— exigiría que admitiéramos que los varones son los generadores, controladores y legitimadores del patriarcado» (57) Por tanto, la interpretación feminista de los textos y tradiciones cristianas no puede utilizar el método de «correlación» sino que más bien requiere un «método de liberación»

Este método de liberación implica, según Daly, una «castración» del lenguaje y los símbolos patriarcales y, además, una «penetración en los nuevos campos semánticos» (58) Su libro *Gyn/Ecology* se preocupa menos de analizar críticamente los símbolos teológicos patriarcales que de demostrar cómo el lenguaje androcéntrico y los especialistas han «borrado» a las mujeres de la conciencia Mediante un análisis semantico, etimológico y estructural, pretende no sólo «inventar» un nuevo lenguaje para las mujeres en un «espacio-tiempo feminista» sino también descubrir el asesinato de la Diosa y el «ginocidio» como «eliminación sistematica de la mujer» Evoca atrocidades tan dispares como la *suttee* (*) hindú, la mutilación genital

(55) Berger, *Sacred Canopy* p 39

(56) Vease pp 85 89 de este libro

(57) Mary Daly *Gyn/Ecology The Metaethics of Radical Feminism* (Boston Beacon Press, 1978), p 28

(58) Mary Daly, *Beyond God the Father Toward a Philosophy of Women s Liberation* (Boston Beacon Press, 1973), pp 8 y ss

(*) Inmolacion de la viuda (N del T)

africana, la caza de brujas europea, la ginecología americana y el vendaje de pies chino como reactualizaciones rituales del asesinato de la Diosa. El lenguaje falocéntrico es manifestación de estos sado-rituales:

> El hecho de que el saber patriarcal es extensión y continuación del sado-ritual se manifiesta con frecuencia de forma inconsciente y torpe en su lenguaje. Este lenguaje permite observar, o mejor, exponer leal y fielmente, el hecho de que las «autoridades» son los apologistas de las atrocidades (59).

Sin embargo, la lectura atenta del libro sugiere la conclusión contraria. La historia de la opresión de las mujeres en el patriarcado tal como es recogida por Daly es conceptualizada en términos de lenguaje y saber androcéntrico porque en el curso de la historia las mujeres han sido despreciadas, desheredadas, explotadas, torturadas y asesinadas, pero no «borradas». Es el lenguaje androcéntrico y el modelo de la sociología del conocimiento los que *borran* la historia de las atrocidades patriarcales en cuanto historia de mujeres, y en la que las mujeres sufrieron, se unieron y lucharon por su liberación.

Como extranjeras oprimidas en un mundo patriarcal, las mujeres feministas estamos llamadas «a nombrar —es decir, a crear— nuestro propio mundo». Dado que el lenguaje y el acto de nombrar ocupan un lugar central en el proyecto feminista de Daly, tal recreación del mundo tiene lugar inicialmente en la conciencia y el lenguaje de los individuos, en el Yo:

> E l reino de la curación está en el Yo, en los Yoes vistos por el Yo y que ven al Yo. El remedio no es volver atrás sino llegar a ser, en un entorno de curación, el Yo, y llegar a ser ese entorno (60).

Para Daly, la conciencia feminista implica tal «salto cualitativo» que la Daly de la introducción postcristiana describe a la autora de *The Church and the Second Sex* como alguien «que no fue astronauta antes de que fuera posible serlo». Sin embargo, hay que precisar que en los diez años transcurridos entre las dos ediciones del libro ningún salto cualitativo se ha realizado en la sociedad ni en la religión patriarcales de cara a una transformación político-social. Este salto cualitativo sólo ha tenido lugar en la conciencia de determinados individuos.

(59) Daly, *Gyn/Ecology*, p. 112.
(60) Ibid., p. 338.

Su planteamiento metodológico hermenéutico permite, pues, a Daly explorar la construcción feminista del mundo en el lenguaje y en la conciencia de los individuos, aunque no se centre concretamente sobre las estructuras de opresión sociopolíticas. Su análisis «estructuralista» de los sado-rituales y de su violencia ilumina las estructuras universales de la opresión patriarcal pero deshistoriza la opresión en sí misma, dado que su análisis no puede conceptualizar la opresión histórica concreta de las mujeres en las diferentes sociedades, culturas y religiones. Tal método hermenéutico, además, no deja lugar a una conciencia histórica a menudo híbrida, confusa, inarticulada y sólo parcialmente feminista, ni a la acción de las mujeres que viven en los límites de la cultura y la religión patriarcal. El planteamiento androcéntrico de la sociología del conocimiento no permite *teóricamente* una solidaridad emancipatoria con las mujeres cuyos «Yoes» están dañados por el patriarcado y cuyo «viaje a la libertad» era, y es, un viaje *dentro de* los límites y mecanismos opresivos de la cultura y la religión patriarcales.

Está claro que el modelo heurístico del androcentrismo no nos permite restituir la historia a las mujeres o reconceptualizar la historia como historia *humana*. Mientras el androcentrismo mantiene que las mujeres son «el Otro», el giro, la trayectoria, de Mary Daly nos conducen hacia «el Otro Mundo», hacia «el Otro Lado» que no podemos conocer «hasta que llegamos allí» (61). Denuncia pues el saber patriarcal como «la imagen deformada de la hagiografía creadora» puesto que se limita a investigar y volver a velar la historia de la mujer. Pero afirma:

> En las fronteras de las universidades organizadas en torno a los varones, hay, sin embargo, un floreciente pensamiento centrado alrededor de la mujer. El método ginocéntrico requiere no sólo la destrucción de los métodos misóginos (exorcismo intelectual y afectivo) sino también un éxtasis que he llamado *celebración lúdica* (62).

Daly acepta la construcción teórica androcéntrica del mundo pero la pone cabeza abajo haciendo de la periferia el centro de vida de una construcción feminista del mundo. Tal cambio puede operarse en el

(61) Ibid., p. 1.
(62) Ibid., p. 23. Sarah Bentley («Method in the Work of Mary Daly» [Seminar paper, UTS Nueva York, 1975]), ha señalado muy justamente que lo que Daly «defiende es que la mujer vive alejada de la cultura patriarcal en la medida en que es posible, y especialmente en la *mente*» (la cursiva es mía).

lenguaje, el ritual y la teoría, pero está socialmente localizado en «las fronteras de las universidades organizadas en torno a los varones» y de todas las demás instituciones políticas, sociales y culturales.

Mientras que en *Beyond God the Father* (*) propone un grupo social, a saber, «la fraternidad (**) como anti-iglesia», como regeneradora y centro de vida de una construcción feminista de la realidad, su experiencia histórica del *tokenismo* y la colonización psíquico-intelectual de la mujer le conducen a una reformulación cuidadosa de la «fraternidad», que se convierte en «espacio sagrado», la unión de los Yoes que han «escapado», la amistad de las mujeres «centradas en sí mismas» que se oponen al patriarcado. La alianza cósmica

> está allí donde el ser se descubre en confrontación con la nada... Quienes descubren la alianza se *encuentran* en un espacio nuevo. El viejo territorio, entonces, no es objeto de codicia: nadie se preocupa de invadir el no-ser (63).

Afirmación que hace referencia al espacio patriarcal. Pero ello supone que las mujeres que pertenecen al «territorio del no-ser» y no han dado el «salto cualitativo» están excluidas de la fraternidad definida como espacio sagrado. Así, suponer la existencia de un «espacio feminista sagrado» frente al «espacio profano» definido como «territorio del no ser», engendra una dicotomía entre las mujeres que se encuentran en ese espacio sagrado y aquéllas que no están en él. Esta concepción de la fraternidad —no como la reunión de los oprimidos sino como la asamblea de las ideológicamente «puras», la organización de las solteras y las amazonas, de las «elegidas» y las «santas»— tiene consecuencias de gran alcance tanto en lo que concierne al planteamiento de la historia de Daly como en lo referente al cambio feminista político, eclesial y social.

Puesto que las mujeres son no-seres en la cultura patriarcal, borradas de su conciencia y de su lenguaje, sólo aquéllas que hayan entrado en el nuevo espacio-tiempo sagrado feminista participan en la historia. Estas «mujeres constituyen un lugar ontológico de la historia... y son agentes de la historia» (64). Sólo aquellas que tienen «el coraje de ser» y dan el salto existencial, son sujetos históricos. Aun

(*) «Más allá de Dios Padre»

(**) fraternidad *sisterhood* en el original, derivado pues de «hermana» (*sister*) y no de «hermano» (*brother/brotherhood*) Este término se repite en las páginas siguientes, siempre con el mismo sentido *(N del T)*

(63) Daly, *Beyond God the Father*, p 169

(64) Ibid, p 35

cuando esta concepción teórica permite construir una comunidad feminista en los márgenes de la cultura patriarcal, no es capaz de restituir la historia a las mujeres, habida cuenta de que concibe la historia patriarcal como el «territorio del no-ser» y no como el espacio de la lucha de la mujer. Daly debe excluir, metodológicamente hablando, la historia de las mujeres del cristianismo primitivo y rechazar la idea de una reconstrucción de los orígenes cristianos desde una perspectiva feminista.

UNA HERMENEUTICA CRITICA FEMINISTA DE LIBERACION

He intentado dar cuenta de los principales desarrollos de la hermenéutica bíblica feminista a que *The Woman's Bible* ha dado lugar. No lo he hecho para infravalorar los logros de la hermenéutica feminista sino para tratar de ver en qué medida pueden ayudarnos a recuperar en la Biblia y en la historia del Cristianismo primitivo, la importancia y el poder de la mujer (65). Aunque la hermenéutica histórica feminista de *The Woman's Bible* ha demostrado el carácter androcéntrico de los textos e interpretaciones bíblicas, no ha puesto de relieve la historia de la mujer como participante en la historia, sociedad y religión bíblica patriarcal ni ha puesto tampoco al descubierto los impulsos liberadores de las tradiciones bíblicas.

Las cuestiones interpretativas a que *The Woman's Bible* ha dado lugar determinan todavía los parámetros de la hermenéutica bíblica feminista así como las investigaciones histórico-exegéticas de «la mujer en la Biblia». Desde que el debate sobre *The Woman's Bible* degeneró en controversias y en ataques contra los movimientos de mujeres en el siglo pasado, la discusión gira principalmente alrededor de la autoridad de la Biblia en materia de revelación incluso en la actualidad. Allí donde los que se oponen a la igualdad de derechos afirman que la Biblia exige la subordinación de la mujer, los defensores de la Biblia mantienen que tal lectura de la Escritura es un error. Mientras Cady Stanton señalaba el carácter androcéntrico de la Biblia

(65) Marjorie Procter-Smith ha señalado que algunas feministas podrían calificar de «masculino» mi modalidad de estudio crítico Está claro que yo no creo en la existencia de modelos de investigación «masculinos» y«femeninos». Sin embargo, a fin de prevenir un malentendido, me gustaría insistir de nuevo en que lo que me interesa no es una devaluación sino un desarrollo ulterior de la hermenéutica feminista La teología feminista necesita una clarificación y discusión críticas a fin de ser mas ella misma

para demostrar que sus textos misóginos no son palabra de Dios sino de los hombres, las feministas postcristianas radicalizan su posición y rechazan no sólo la Biblia sino también a aquellas mujeres que siguen fieles a la religión bíblica patriarcal. Russell, Ruether y Trible critican el punto de vista de Cady Stanton y afirman que la Biblia no es totalmente androcéntrica pues contiene también algunos principios éticos absolutos y tradiciones feministas liberadoras. En este sentido, adoptan un modelo feminista neo-ortodoxo que corre el riesgo de reducir la ambigüedad de la lucha histórica a esencias teológicas y a principios abstractos intemporales.

Aunque Cady Stanton haya formulado el carácter político y la necesidad de una interpretación bíblica feminista, el debate subsiguiente no se ha centrado en las mujeres como agentes y participantes en la historia, sino sobre la autoridad de la revelación bíblica. Los estudios posteriores sobre «la mujer en la Biblia» se interesaron principalmente por el estudio de las enseñanzas bíblicas patriarcales sobre la feminidad y la esfera propia de la mujer y por la defensa o reivindicación de la autoridad de la Biblia en materia de revelación a favor o en contra de la causa feminista. Un análisis de la polémica sobre la ordenación de las mujeres confirmaría plenamente esta observación. Así pues, la polémica engendrada por *The Woman's Bible* se centra más en cuestiones como el rechazo o la legitimación teológica de la Biblia que en el problema de una reconstrucción histórica feminista. Me parece pues metodológicamente necesario poner entre paréntesis la cuestión de la legitimación teológica hasta que las mujeres sean reconocidas como agentes y víctimas históricas y hasta que la historia bíblica pueda ser restituida a las mujeres. Para llegar a ello tenemos que ver si la idea de Cady Stanton —según la cual no sólo las interpretaciones bíblicas sino los propios textos bíblicos eran androcéntricos— puede servir para recuperar la herencia bíblica feminista.

The Woman's Bible, además de provocar una apologética feminista de la autoridad de la Biblia, ha demostrado que la interpretación bíblica en la sociedad occidental es una tarea histórico-política que no debería ser descuidada por las feministas. El razonamiento de Ruether según el cual sería una actitud romántica por parte del feminismo no apropiarse de la cultura patriarcal y los textos androcéntricos para transformarlos es de gran importancia. Y la cuestión sigue vigente. ¿Cómo y sobre qué bases es posible tal apropiación y qué es lo que puede atribuirles un carácter feminista? Dado que el feminismo como filosofía y movimiento de liberación tiene diversos objetivos, estrategias y planteamientos, la respuesta a este problema no puede, en mi opinión, ser definitoria-exclusiva sino interpretativa-inclusiva.

Feministas postbíblicas como Mary Daly hacen hincapié en la consecuencia hermenéutica del modelo androcéntrico de interpretación al insistir en que el texto bíblico androcéntrico *es* el mensaje y no sólo su envoltura. Por este motivo, su planteamiento no permite la distinción neo-ortodoxa entre texto androcéntrico y revelación feminista, o entre tradiciones patriarcales y Tradición liberadora. Limitándose, empero, al perímetro del modelo hermenéutico androcéntrico, se encuentra también ante la necesidad de determinar un «punto de Arquímedes» en el océano de la relatividad histórica de las interpretaciones y las visiones para poder reivindicar un absoluto feminista. Mientras en *Beyond God the Father* este punto de Arquímedes y esta clave hermenéutica era la fraternidad como anti-iglesia, en *Gyn/Ecology* no es ya «la reunión de mujeres oprimidas luchando por su liberación» sino la reunión de los «Yo» feministas que han «escapado» al patriarcado. Y la unión de las feministas «elegidas y santas» de Daly se nos aparece más bien como una visión descarnada y deshistorizada que recuerda la esperanza católica neo-platónica de la comunión de los santos como comunión de almas desencarnadas. Esta visión debe rechazar no sólo los textos y la religión bíblica sino también cualquier otra expresión de la cultura y la historia patriarcal en tanto que androcéntricas y totalmente opresoras para la mujer.

Sin embargo, renunciar a nuestra herencia bíblica no hace más que reforzar la construcción androcéntrica de la realidad de la cultura occidental, según la cual la existencia y la historia masculinas son el paradigma de la existencia y la historia humanas. La lingüística y las estructuras científicas occidentales, androcéntricas, consideran a la mujer como situada en un plano secundario en relación al hombre y, por tanto, como insignificante en su contribución a la cultura, la religión y la historia humanas. Según tal concepción androcéntrica del mundo, las mujeres son histórica y culturalmente marginales. Como pueblo oprimido carecen de historia escrita; permanecen ocultas en las representaciones de la realidad de los que están en el poder. Sin embargo, no debe perderse de vista que la marginalidad y la no visibilidad de las mujeres en la historia bíblica son producto del carácter androcéntrico de los textos y reconstrucciones lingüísticas de la historia, textos que procuran eliminar a las mujeres como participantes activas en la historia. Pero por más que los textos androcéntricos pueden eliminar a las mujeres de la historiografía, ello no demuestra en absoluto su ausencia real del centro de la historia patriarcal y de la revelación bíblica.

Por consiguiente, las feministas no pueden permitirse el renegar de los textos bíblicos androcéntricos y de la historia patriarcal como parte integrante de su propia historia, de su propia revelación. No puede permitirse

> echar por la borda todos sus derechos sobre el producto y el testimonio de tantos siglos de vida colectiva. Los hombres se han expresado en funcion del acceso privilegiado que tenían a la historia y al poder y no en función de ningún mérito intrínseco personal o sexual. Su representación social y sus instituciones sociales pertenecen, sin embargo, a *nuestro* pasado colectivo. Los señores de la creacion no existen independientemente de aquellas a quienes oprimen (66).

Los textos androcéntricos y las representaciones linguísticas de la realidad no deben ser interpretados como evidencias fidedignas de la historia, la cultura y la religión humanas. El texto *puede* ser el mensaje, pero el mensaje *no es* convergente con la realidad y la historia humanas. Una hermenéutica crítica feminista debe salir pues de los textos androcéntricos para interesarse por su contexto socio-histórico. No sólo debe reivindicar la comunidad contemporánea de mujeres que luchan por su liberación como lugar de revelación, debe también reclamar a sus hermanas de otros tiempos como víctimas y sujetos participantes de la cultura patriarcal. Y ello debe lograrse no mediante la creación de un centro de vida ginocéntrico en los confines de la cultura y la historia androcéntricas, sino recuperando esa historia humana y bíblica de carácter androcéntrico para su propia historia. No es la filósofa o la teóloga feminista sino la poetisa feminista la que nos ha dado una imagen para tal empresa hermenéutica: «reconstituir» el mundo histórico de los orígenes del Cristianismo (67).

Tal reconstitución feminista del mundo requiere una hermenéutica que participe de los métodos críticos y de la ciencia histórica, por una parte, y de los objetivos teológicos de las teologías de la liberación, por otra. No sólo se presenta como un desafío a las plasmaciones androcéntricas de la realidad en el lenguaje, sino que pretende estudiar más los contextos históricos patriarcales que los propios textos androcéntricos. Mientras el androcentrismo caracteriza una actitud mental, el patriarcado representa un sistema socio-cultural en el que un núcleo reducido de hombres tiene poder sobre otros hombres, mujeres, niños, esclavos y pueblos colonizados. La teología feminista, como teología crítica de la liberación, pretende pues desarrollar, además de una hermenéutica bíblico-textual, una hermenéutica histórico-bíblica de

(66) E. Fox Genovese, «For Feminist Interpretation» en *USQR* 35 (1979/80), pp. 5-14, 9.

(67) Judith McDaniel, *Reconstituting the World. The Poetry and Vision of Adrienne Rich* (Argyle, Nueva York: Spinsters Ink., 1978); Joanne Feit Diehl, «'Cartographies of Silence': Rich's Common Language and the Woman Poet» en *Feminist Studies* 6 (1980), pp. 530-46.

liberación. Cuestiona que los estudios bíblicos sean interpretaciones textuales «objetivas» y reconstruciones históricas fundamentalmente neutras (68).

La idea histórico-teológica de que el Nuevo Testamento no es sólo una fuente de verdad revelada sino también un recurso para la subordinación y la dominación patriarcales hace necesario un nuevo paradigma para abordar la hermenéutica y la teología bíblicas. Este paradigma debe deshacerse de sus pretensiones objetivistas de imparcialidad, lo mismo que de su modelo de interpretación doctrinal neo-ortodoxo de esencia y accidentes. Todos los textos cristianos primitivos están formulados en lenguaje androcéntrico y condicionados por sus medios e historias patriarcales. La revelación y la verdad bíblica sólo se nos ofrecen en aquellos textos y modelos interpretativos que trascienden críticamente su estructura patriarcal y permiten una visión de la mujer cristiana como sujeto y agente histórico y teológico.

Esta visión de los orígenes cristianos no puede formularse aislando la esencia de la revelación de lo accidental, las formaciones patriarcales y las expresiones culturales, ya que una esencia universal y abstracta no permite una comprensión crítica de las raíces particulares y los mecanismos de opresión de la mujer ni de su lucha por liberarse de una cultura y una religión patriarcales. No es posible realizar este proyecto analizando sólamente los pasajes bíblicos referentes a la mujer, pues un análisis tan fragmentario supondría la aceptación de la dinámica androcéntrica y de las representaciones de la realidad de los textos patriarcales. Una revisión feminista de los orígenes cristianos y de la historia bíblica sólo puede llevarse a cabo mediante un análisis crítico de los textos y de las fuentes androcéntrico-patriarcales que reconozca como principio metodológico que ser humano y cristiano es esencialmente un proceso social, histórico y cultural. Por tanto, asumir la condición de mujer cristiana supone salir de las estructuras y los procesos sociales e históricos de opresión de la mujer y participar en su lucha por la liberación y la trascendencia.

La reconstrucción crítica de la opresión histórica de la mujer en la religión y la comunidad bíblico-patriarcales y el análisis de sus justificaciones teológicas conceptuales deben estar basados en una visión bíblica feminista alternativa de la interacción histórico-cultural-

(68) Mary E. Payer, «Is Traditional Scholarship Value Free? Toward a Critical Theory» en *The Scholar and the Feminist. A Conference Sponsored by The Barnard College Women's Center* (Nueva York: The Women's Center, Barnard College, 1977), pp. 25-48; Hans Schopfer, «Die Methodendifferenzierung durch 'hermeneutische Mediation' im gesellschaftstheologischen Engagement» en *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 54-95.

religiosa entre mujeres y hombres en la comunidad y la historia cristianas Esta reconstrucción histórica y esta revisión teológica (69) están inspiradas no sólo por un objetivo teórico científico sino también por un interes práctico de cara a la liberación de la mujer respecto a las estructuras y doctrinas bíblico-patriarcales interiorizadas Pretende analizar la opresión histórica de la mujer en la religión bíblica pero también la realidad social de las iglesias cristianas en las que la opresión religiosa y lâ marginación de las mujeres revisten unas formas histórico-patriarcales específicas En última instancia, tal proyecto no apunta sólo hacia la liberacion de la mujer sino también hacia la emancipación de la comunidad cristiana de sus estructuras patriarcales y de sus actitudes androcéntricas a fin de que el Evangelio sea nuevo «fuerza de salvación» para las mujeres lo mismo que para los hombres Tal revisión de la comunidad cristiana y de los sistemas de creencias es, además de una tarea religiosa, una importante obra de caracter político-cultural, habida cuenta de que la religión bíblico-patriarcal contribuye todavia a la opresión y a la explotación de *todas* las mujeres de nuestra socidad Sería una forma de romanticismo feminista el relegar la religión bíblica y su poder de influencia a la esfera del «no-ser»

Si la identidad feminista no está basada en la experiencia del sexo biológico ni en las diferencias esenciales de género sino en la experiencia histórica común de la mujeres inconscientemente solidarias en una misma lucha, en una cultura y una historia patriarcal (70), la reconstrucción de los orígenes cristianos desde una perspectiva feminista es no sólo una necesidad histórica sino también una tarea teológica feminista El significado teológico no puede deducirse ni de un «suplemento de revelación» de los textos androcéntricos ni de la verdadera conciencia feminista sino sólo de los textos androcéntricos y de la historia patriarcal Se hace por tanto necesario el estudio de todas las dimensiones históricas de estos textos así como de la historia y la teología cristiana primitiva

Las feministas no abandonan el recuerdo de los sufrimientos y esperanzas de nuestras antepasadas en nuestro común pasado patriarcal cristiano y recuperan sus sufrimientos y sus luchas mediante la fuerza

(69) Cf Janet Wolf, *The Social Production of Art* (Nueva York St Martin s Press, 1981), especialmente cap 5 «Interpretation as Re-creation»

(70) Para un planteamiento similar, vease Beverly Wildung Harrison, «The Power of Anger in the Work of Love Christian Ethics for Women and Other Strangers», *USQR* 36 (1981), pp 41 67 44 y ss , cf tambien Padma Ramachandran, *Report of the International Workshop on Feminist Ideology and Structures in the First Half of the Decade for Women*, 24-30 de Junio de 1979 (Bangkok Asian and Pacific Center for Women and Development), p 16

subversiva del «pasado rememorado» Si la esclavitud y colonización de los pueblos se hace total cuando su historia es destruida porque la participación en la fe y el sufrimiento de los muertos se torna imposible, una hermenéutica bíblica feminista tiene el deber de convertirse en «memoria peligrosa» que reivindique el sufrimiento y el compromiso religioso de los muertos Esta «memoria subversiva» no sólo conserva vivos los sufrimientos y esperanzas de la mujeres cristianas del pasado sino que permite el desarrollo de una solidaridad universal entre todas las mujeres del pasado, del presente y del futuro que comparten una misma visión

El permanente desafío que suponen las víctimas del patriarcado religioso no puede ser actualizado por la negación de su visión religiosa como autoengaño o error ideológico, sino mediante la solidaridad comprometida y la rememorización de sus esperanzas y sus desesperanzas O, en palabras de J B Metz

> La fe cristiana se define a si misma como *memoria passionis, mortis, et resurrectionis Jesu Christi* A medio camino de esta fe está una libertad especifica *memoria passionis* en la se enraiza la promesa de una libertad futura para todos [Esa fe] no es un salto completo a la exigencia escatologica del «nuevo ser humano» sino mas bien una reflexion sobre el sufrimiento humano concreto, punto a partir del cual puede comenzar la proclamacion del nuevo modo de vida, esencialmente humano, anunciado en la resurrección de Jesús En este sentido, la *memoria* cristiana insiste en que la historia del sufrimiento humano no es meramente una parte de la prehistoria de la libertad sino que se mantiene como una dimension indisociable de la historia de la libertad (71)

El recuerdo de los sufrimientos de la mujer y de la historia de su opresión patriarcal debe conservarse viva como parte integrante de la historia cristiana y de la teología bíblica Sin embargo, tal *memoria* feminista del sufrimiento de Jesucristo y de las víctimas inocentes de la opresion patriarcal debe guardarse de atribuir ese sufrimiento y esa colonización de la mujer a la voluntad positiva de Dios, el patriarca celestial, y de apelar a la revelación divina y a la acción del Espíritu Santo como justificación teológica de tales sufrimientos En la medida en que los textos bíblicos androcéntricos se prestan a la perpetuacion y legitimación de esa opresión patriarcal y de ese olvido, de ese silencio, de esa erradicación del recuerdo del sufrimiento de la mujer, esos textos deben ser desmitificados como codificaciones androcén-

(71) Johann Baptist Metz, *La Foi dans L histoire et dans la societe Essai de theologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979, pp 131-133

tricas del poder y la ideología patriarcales que no pueden reivindicar como suya la Palabra revelada de Dios.

Sugeriría, por tanto, que el canon de la revelación para la valoración teológica de las tradiciones bíblicas androcéntricas y de las interpretaciones que les acompañan, no puede provenir de la propia Biblia y solamente puede ser formulado en y mediante la lucha de liberación que mantiene la mujer contra toda forma de opresión patriarcal. Este criterio no puede ser universal sino específico, dado que es extrapolado de una experiencia particular de opresión y liberación. La «postura de apoyo a los oprimidos» debe estar al frente de la valoración crítica feminista de textos y tradiciones bíblicas y de sus pretensiones de autoridad. La experiencia de opresión y liberación, personal y políticamente reflejada, debe convertirse en el criterio de la interpretación bíblica y de la valoración de sus pretensiones de autoridad teológica.

Una concepción hermenéutica feminista que no sólo se oriente hacia una continuación actualizadora de la tradición bíblica o de una tradición bíblica particular, sino hacia una valoración crítica de la misma, debe descubrir y rechazar aquellos elementos que en *todos* los textos y tradiciones bíblicas perpetúan, en el nombre de Dios, la violencia, la alienación y la subordinación patriarcal y eliminan a las mujeres de la conciencia histórico-teológica. Simultáneamente, tal hermenéutica debe recuperar *todos* aquellos elementos que en los textos y tradiciones bíblicas reflejen la experiencias y las visiones liberadoras del pueblo de Dios.

Una hermenéutica teológica feminista que tenga como norma la liberación de la mujer respecto a textos, estructuras, instituciones y valores patriarcales opresivos mantendrá que —partiendo de la base de que la Biblia no debe seguir siendo un instrumento para la opresión patriarcal de la mujer— sólo aquellas tradiciones y aquellos textos que superen la crítica a la cultura patriarcal y las «estructuras de plausibilidad» tienen la autoridad teológica de la revelación. La «postura de apoyo» de las teologías de liberación no puede otorgar autoridad a las tradiciones o textos bíblicos opresivos y destructores. Ni nunca fue ésa su pretensión en ningún momento de la historia. Tal actitud crítica debe aplicarse a *todos* los textos bíblicos, a sus contextos históricos y a las interpretaciones teológicas que de ellos se hayan realizado y no sólo a los textos concernientes a la mujer.

La misma actitud crítica debería aplicarse a la historia de la interpretación para determinar en qué medida y por qué causas estas tradiciones e interpretaciones han contribuido a la deformación patriarcal de la fe y la comunidad cristiana y al sojuzgamiento de las mujeres y los oprimidos en general. Con la misma actitud, la hermenéutica feminista debe determinar si algunas tradiciones bíblicas contienen —y, en caso afirmativo, en qué medida— elementos emancipadores que hayan trascendido críticamente su contexto cultural patriarcal y hayan contribuido a la liberación de los oprimidos, en particular de las mujeres, aunque estos textos y tradiciones estén enmarcados por una cultura patriarcal y sean predicados por una Iglesia patriarcal. Ahora bien, estos textos del Nuevo Testamento no deberían ser erróneamente interpretados como ideas o normas teológicas abstractas e intemporales sino que deben ser comprendidos como respuestas de fe a situaciones históricas concretas.

La teología feminista lanza pues un desafío al saber bíblico teológico instándole a elaborar un paradigma para la revelación bíblica que no conciba el Nuevo Testamento como arquetipo sino como prototipo. Tanto el arquetipo como el prototipo representan modelos originales. Sin embargo, el arquetipo es una forma ideal que define un modelo inmutable y eterno, mientras el prototipo no tiene tales características y está abierto críticamente a la posibilidad de su propia transformación. «Pensar en términos de prototipo da carácter histórico al mito» (72). Una comprensión hermenéutica de la Escritura como prototipo no sólo deja lugar a la transformación de sus propios modelos para la fe y la comunidad cristianas, sino que los exige. Demanda un estudio crítico de la dinámica histórico-socio-teológica que opera en la formulación y «canonización» del Nuevo Testamento como Escritura, así como una integración de la historia y la teología bíblicas.

Este planteamiento de la Escritura, no como arquetipo mítico sino como prototipo histórico, proporciona a la comunidad cristiana un sentido progresivo de su historia y de su identidad teológica. En la medida en que no define a la Biblia como un modelo mítico fijo, puede reconocer positivamente el proceso dinámico de la adaptación bíblica, el cambio o la renovación de las estructuras socio-eclesiales y conceptuales a tenor de las condiciones cambiantes de las situaciones socio-históricas de la Biblia. Mediante la «transformación estructural» (Jean Piaget), la Biblia y la comunidad bíblica pueden responder a las nuevas necesidades sociales y a las nuevas ideas teológicas y hacer posible unas nuevas estructuras socio-eclesiales, preservando siempre la visión bíblica liberadora al dar origen a unas formaciones estructurales ajustadas a esa perspectiva. Como modelo de base de la fe y la comunidad cristiana, la Biblia funciona como elemento activo en las iglesias cristianas y como elemento residual en la cultura occi-

(72) Rachel Blau Du Plessis, «The Critique of Consciousness and Myth in Levertov, Rich, and Rukeyser» en *Feminist Studies* 3 (1975), pp. 199-221:219.

dental (73). Las mujeres que viven inmersas en la trayectoria cultural y eclesial de la Biblia no son completamente libres para rechazar la visión del mundo que propone y cerrar los ojos a sus elementos estructurales. «La libertad individual consiste en conocer la dirección de la trayectoria en la que se ha nacido, valorar los movientos alternativos y, luego, dar los pasos pertinentes para reorientar el curso de la vida hacia un resultado mejor» (74).

Esta concepción teológica de la Biblia como prototipo no permite identificar la revelación bíblica con el texto androcéntrico, pero mantiene que tal revelación está basada en la vida y ministerio de Jesús, así como en la comunidad igualitaria de discípulos por él impulsada. Los textos bíblicos y sus posteriores interpretaciones están marcados por las culturas patriarcales y las estructuras socio-eclesiales en que han sido elaborados. Expresan así la experiencia de la revelación en un lenguaje androcéntrico y en un código patriarcal. En la medida en que el modelo aquí propuesto no sitúa la revelación en los textos sino en la experiencia y en la comunidad cristianas, puede apuntar hacia la práctica concreta de las iglesias que definen explícita o implícitamente la autoridad bíblica y el canon de la revelación por referencia a sus propios centros de poder eclesial, sean o no reconocidos. Mientras la Iglesia católica romana ha hecho explícito este procedimiento hermenéutico, otras iglesias cristianas hacen lo mismo implícita y prácticamente.

De forma similar, las teologías de la liberación insisten en el hecho de que la revelación y la autoridad bíblicas se encuentran en la vida de los pobres y de los oprimidos cuya causa ha sido adoptada por Dios como defensor y liberador. Una hermenéutica crítica feminista de liberación comparte la «postura de apoyo» de las teologías de la liberación pero, al mismo tiempo, define como lugar de revelación no sólo la opresión de las mujeres sino también su poder. Como modelo base de la vida y comunidad cristianas, la Biblia refleja tanto la resistencia de las mujeres como su persecución. A lo largo de la historia del Cristianismo, la Biblia ha sido tanto fuente de poder religioso como de opresión religiosa para la mujer. Una teología de la liberación cristiana y feminista debe cesar en su intento de salvaguardar a la Biblia de las críticas feminista, aceptando que la fuente de nuestro poder es también la fuente de nuestra opresión.

(73) Para esta idea, cf. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 109-27, 199-205.

(74) James M. Robinson y Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971), pp. 4 y ss.

Una hermenéutica de liberación feminista debe analizar cuidadosamente la patriarcalización teológica y estructural del Nuevo Testamento y de las iglesias «patrísticas» sin recurrir a toda prisa a la apologética bíblica o a la indiferencia ahistórica. Debe tomar conciencia de las relaciones que existen entre el patriarcado eclesio-cultural y los textos y tradiciones teológicas. Puede esclarecer de qué forma una teología misógina está siempre engendrada por una Iglesia patriarcal a fin de relegar a las mujeres a un status marginal y desplazarlas como sujetos eclesiales y teológicos. Tal hermenéutica pretende, pues, desarrollar un método crítico de análisis que permita a las mujeres ir más allá de los textos bíblicos androcéntricos hasta su contexto socio-histórico. Al mismo tiempo, debe encontrar modelos teóricos de reconstrucción histórica que sitúen a las mujeres no ya en la periferia sino en el centro de la vida y la teología cristiana. En la medida en que los textos bíblicos androcéntricos, además de reflejar el ambiente cultural patriarcal, permiten vislumbrar el movimiento cristiano primitivo como un discipulado igualitario, la realidad del compromiso y liderazgo de las mujeres en estos movimientos se antepone a las imposiciones androcéntricas respecto a su función y comportamiento. Las mujeres, que constituían en la antigüedad un grupo oprimido, tuvieron acceso a un papel de dirección en el naciente movimiento cristiano que, como discípulo igualitario, se encontraba en oposición y conflicto con el carácter patriarcal del mundo grecoromano.

Una hermenéutica crítica y feminista de la Biblia debe desarrollar modelos interpretativos teóricos que puedan integrar los textos y tradiciones llamados contraculturales, heréticos e igualitarios en su reconstrucción de conjunto de la teología y la historia bíblica. Aunque el canon no conserva más que remanentes del carácter no patriarcal del Cristianismo primitivo, estos remanentes nos permiten todavía discernir que el proceso de patriarcalización no es inherente a la revelación y comunidad cristiana sino que progresó lentamente y con dificultad. Por consiguiente, una hermenéutica bíblica feminista debe recuperar la teología y la historia del Cristianismo primitivo para devolverlas a la mujer. Las mujeres tuvieron el poder y la autoridad del Evangelio. Fueron figuras capitales y conductoras del movimiento cristiano en sus comienzos.

Las mujeres, como la Iglesia, tienen una historia y una tradición que pueden apelar a Jesús y a la praxis de la primera Iglesia como su raíz bíblica o prototipo, abierto a la transformación feminista. Una teología cristiana feminista, en mi opinión, tiene como primer deber conservar viva la *memoria passionis* de las mujeres cristianas así como la recuperación de su herencia religioso-teológica. Sin embargo, esta

herencia teológica sería mal interpretada si se entendiera únicamente en términos de opresión. Debe ser también reconstituida como historia de liberación y de participación religiosa activa. La historia y la teología de la opresión de las mujeres, perpetuada por los textos bíblicos patriarcales y por un patriarcado clerical, no puede invalidar la historia y la teología de la lucha, la vida y el liderazgo de las mujeres cristianas que hablaron y actuaron en la fuerza del Espíritu.

Capítulo 2

HACIA UN METODO CRITICO FEMINISTA

Si el lugar de revelación no es el texto androcéntrico sino la vida y ministerio de Jesús y el movimiento de mujeres y hombres impulsado por él, deberemos desarrollar métodos histórico-críticos que permitan una lectura feminista de los textos bíblicos. Si el silencio sobre la experiencia histórica y teológica de las mujeres y sobre su contribución al movimento cristiano primitivo está generado por los textos históricos y los trabajos teológicos, deberemos encontrar el modo de recuperar el silencio de los textos y sacar partido de la historiografía y la teología androcéntricas. Más que ver el texto como un reflejo exacto de la realidad de la que habla, deberemos buscar pistas y alusiones que den indicaciones acerca de la realidad sobre la que el texto permanece en silencio. Más que tomar los textos androcéntricos como «datos» que proporcionan información o como «informes» precisos, debemos leer sus «silencios» (1) como prueba y signo de la realidad que callan. Más que rechazar el argumento del silencio como argumento histórico válido, debemos aprender a leer los silencios de los textos androcén-

(1) Véase Tillie Olsen, *Silences* (Nueva York: Dell, 1979) y su dedicatoria: «A nuestro pueblo silenciado, consumiéndose, siglo tras siglo, en la dura, cotidiana y esencial tarea de sobrevivir. El arte que todavía producen, como sus otras contribuciones, anónimo, infravalorado, despreciado, perdido».

tricos de manera que puedan proporcionarnos «pistas» que nos aproximen a la realidad igualitaria del movimiento cristiano primitivo.

Los textos androcéntricos son piezas de un rompecabezas, de un diseño de conjunto, que deben ser articuladas en una interpretación crítica creativa. Es crucial, por tanto, que desafiemos los proyectos del diseño androcéntrico y que aceptemos, en su lugar, frente a este mosaico histórico, un esquema feminista que nos permita situar tanto a las mujeres como a los hombres en el centro de la historia cristiana primitiva. Tal método crítico feminista podría compararse al trabajo del detective en la medida en que no se apoya únicamente sobre «hechos» historicos ni inventa sus pruebas, sino que se compromete en una reconstrucción imaginativa de la realidad histórica. O, utilizando de nuevo la metáfora de la poetisa Adrienne Rich, para arrancar el sentido de la historia y los textos androcéntricos debemos «minar» «los estratos geológicos de nuestra historia» a fin de «sacar a la luz la veta esencial» para encontrar el «ámbar de botella perfecto», «el tónico que permite afrontar en esta tierra los inviernos de este clima» (2). Este método hermenéutico feminista, este proceso para desenterrar la historia y la revelación bíblica feminista, para abordar un texto antiguo desde un nuevo punto de vista crítico, no es sólo un capítulo en la historia de la cultura sino un acto de transformación feminista. Tal transformación se basa, sin embargo, en una reapropiación crítica del pasado.

> Las mujeres, al enfrentarse a los más prestigiosos textos de la tradición occidental se encuentran con la misoginia, la idealización, la cosificacion, el silencio. La ausencia de conciencia femenina de esta tradición propone un desafio a la interpretación feminista, instandole a buscar más allá de los textos. La ausencia inviste a un termino de una doble significación. Los silencios, aún más difíciles de reconstituir a causa de la interpretación indirecta que exigen, ofrecen pistas de la eliminación intencionada de las mujeres. Pero traducir el silencio a significado necesita un distanciamiento crítico de la tradición y a la vez una *inmersión* en ella [la cursiva es mía] (3).

Sin embargo, un análisis crítico feminista de los textos bíblicos sobre la mujer no es suficiente. El enfoque temático habitual para estudiar las cuestiones referentes a la mujer en los textos bíblicos

(2) Cf. Adrienne Rich, «Natural Resources» en idem, *The Dream of a Common Language. Poems 1974-1977* (Nueva York: W. W. Norton, (1978), pp. 60-67.

(3) Elizabeth Fox Genovese, «For Feminist Interpretation» en *USQR* 35 (1979/80), p. 10.

adopta de entrada un planteamiento teórico y una perspectiva analítica que marginan a la mujer, pues sólo las mujeres (y no los hombres) se convierten en objeto de investigación histórico-crítica y de discusión teológica. Lo que hace falta no es sólo un análisis feminista de los textos bíblicos sino también una meta crítica de los esquemas androcéntricos adoptados por la ciencia bíblica sin ninguna reflexión crítica sobre sus presupuestos sistemáticos y sus implicaciones.

El androcentrismo sistemático de la cultura occidental se evidencia en el hecho de que nadie se pregunta si los hombres han sido los sujetos históricos y los agentes de la revelación en la Iglesia. Es el papel histórico de la mujer, pero no el del hombre, el que resulta problemático debido a que la masculinidad es la norma, mientras que la feminidad constituye una desviación de dicha norma. Cuando hablamos del hombre como sujeto científico e histórico pensamos en el varón. Para la concepción occidental y su expresión linguística de la realidad, la existencia masculina es el modelo de la existencia humana. «La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer no en sí misma sino en relación a él. No se la considera como ser autónomo. Él es el sujeto, el absoluto, ella es lo otro» (4). Por este motivo, nuestras estructuras sociales y científicas sitúan a la mujer en un plano derivado y secundario respecto al hombre. Esta definición androcéntrica del ser humano ha determinado la percepción científica de los hombres pero también de las mujeres. En esta visión androcéntrica del mundo la mujer ha debido asumir una posición históricamente marginal. El paradigma científico androcéntrico puede analizar el papel de la mujer como problema social, histórico, filosófico y teológico, pero no puede cuestionar su propio horizonte (5) que relega la «cuestión de la mujer» a la periferia de las preocupaciones científicas, como tema irrelevante, no merecedor de verdadera atención. La marginalidad histórico-teológica de la mujer no sólo tiene su origen en las fuentes bíblicas originales sino también en las interpretaciones androcéntricas

(4) Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Nueva York: Knopf, 1953), p. 10, cf. Elizabeht Janeway, *Man's World Woman's Place* (Nueva York: Dell, 1971), que analiza este estado mental androcentrico como «mitologia social». Vease tambien Margaret A. Simons y Jessica Benjamin, «Simone de Beauvoir: An Interview» en *Feminist Studies* 5 (1979), pp. 330-45, para una confrontacion con el pensamiento feminista contemporaneo americano.

(5) Vease especialmente Dorothy Smith, «A Peculiar Eclipsing: Women's Exclusion from Man's Culture» en *Women's Studies International Quarterly* 1 (1978), pp. 281-96, Valerie Saiving, «Androcentrism in Religious Studies» en *Journal of Religion* 56 (1976), pp. 177-97, Elizabeth Schussler Fiorenza, «Fur eine befreite und befreiende Theologie» en *Concilium* 14 (1978), pp. 287-94, Dorothy C. Bass, «Women's Studies and Biblical Studies: An Historical Perspective» en *JSOT* 22 (1982), pp. 6-12.

y en las reconstrucciones patriarcales de la ciencia bíblica. Un análisis feminista debe prestar atención tanto al androcentrismo de los textos históricos como al de las reconstrucciones científicas contemporáneas de estos textos y sus contextos sociales.

TRADUCCIONES E INTERPRETACIONES ANDROCENTRICAS

El tema del lenguaje androcéntrico ha sido estudiado con atención en los últimos años (6). Los textos bíblicos, tal como son leídos por los individuos o utilizados en la liturgia de la Iglesia, perpetúan el influjo y la exclusividad masculina de nuestra cultura y nuestro lenguaje (7). Sin duda el lenguaje bíblico es androcéntrico, pero cabe preguntarse si la exclusión de la mujer es deliberada. En una época en que nos hemos hecho conscientes del caracter androcéntrico del lenguaje y de la praxis lingüística, siendo éstos objeto de numerosos debates, tal lenguaje, inconscientemente androcéntrico, se hace rigurosamente masculino, exclusivo (8). Los traductores bíblicos, por tanto, deben plantearse la necesidad de una traducción históricamente exacta y filológicamente correcta.

Estimulado por el Grupo de trabajo para la traducción inclusiva de la Biblia del Consejo Nacional de las Iglesias —sección de Educación y Ministerio— el comité de traducción de la Revised Standard Version (RSV) ha abordado el tema de la influencia masculina, decidiendo suprimir la palabra «hombre» allí donde no figuraba en el texto original, habiendo sido introducida posteriormente por los traductores. Por ejemplo, en Lc 17, 34, el traductor introdujo la palabra

(6) Véase Robin Lakoff, *Language and Woman's Place* (Nueva York: Harper & Row, 1975), Mary Ritchie Key, *Male/Female Language With a Comprehensive Bibliography* (Metuchen, N J.. Scarecrow Press, 1975), Nancy Henley y Barrie Thorne, *She Said/He Said* (Pittsburgh KNOW, 1975), Wendy Martyna, «Beyond the 'He/Man' Approach: The Case for Non-Sexist Languaje» en *Sings* 5 (1980), pp 482-93.

(7) Véase, por ejemplo, J Martin Bailey, «The Book That Draws People Together» en *A D Magazine* (Noviembre de 1977), Mary Collins, «Women and the Language of Public Prayer» (Documento 13 preparado para el ICEL), Thomas J. Reese, «Liturgical Change: What Next?» en *America* 21 (1979); Joan Chittister, «Brotherly Love in Today's Church» en *America* 19 (1977), pp 233-36; Dane Packard, *Worship. Inclusive Language Resources* (St Louis Office of Church Life and Leadership, UCC, 1977)

(8) Para esta distinción, véase Casey Miller y Kate Swift, *Words and Women New Language in New Times* (Nueva York Doubleday, Anchor Books, 1977), pp 64-74, Katharine Doob Sakenfeld, «Old Testamente Perspectives. Methodological Issues» en *JSOT* 22 (1982), pp 13-20, especialmente 17 y ss, Letty Russell, «Changing Language and the Church» en idem, *The Liberating Word. A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Filadelfia Westminster), pp 82-98

hombres, contrariamente a los textos griegos, de manera que el versículo dice: «Os digo que en aquella noche estarán dos hombres en una cama...». Otro ejemplo: el comité ha propuesto sustituir Rom 2,6, «pagará a cada hombre según sus obras», por «pagará a cada uno según sus obras». Además, en aquellos pasajes en que el hebreo o el griego utilizan el término genérico para designar al ser humano, el comité lo traducirá con expresiones genéricas como «todos», «todo el mundo», «los seres humanos», «las personas», etc.

Sin embargo, mucho más difícil es el caso de los pronombres genéricos. Por ejemplo, en el Salmo 8 el comité ha decidido reemplazar *hombre* e *hijo de hombre* por *ser humano* y *mortal* respectivamente, pero no ha reemplazado el masculino singular que se repite seis veces. A pesar de las dos modificaciones significativas efectuadas aquí, las mujeres quedan más excluidas que antes porque ser humano y mortal son ahora masculinos. Aún más perjudicial sería negarse a cambiar en las cartas paulinas *hermanos* por *hermanos y hermanas* o abandonar los pronombres masculinos para Dios. Tal traducción androcéntrica no puede justificarse simplemente haciendo referencia a las exigencias de una traducción «literal», pues toda traducción es siempre una interpretación. La crítica de Bruce Metzger a la traducción «demasiado literal y rígida» de la sufraguista del siglo XIX Julia E. Smith es también aplicable al comité de la RSV cuando se niega a cambiar su lenguaje sobre Dios demasiado masculino.

> Miss Smith ilustra dramáticamente un hecho que algunas personas no perciben: que la mayor parte de las palabras tienen más de un significado y que, en la traducción, el significado más específico de una determinada palabra en un contexto particular tiene que ser determinado en función de ese contexto (9).

En un contexto socio-cultural en el que el lenguaje sobre Dios, determinado por la influencia masculina, no es ya comprendido como lenguaje genérico sino como exclusivo y sexista, el traductor debería plantearse si el texto bíblico insiste en el género masculino de la naturaleza de Dios o si tal sexualización y tal atribución de un género a Dios es contraria a la intención del texto bíblico y su contexto teológico.

Junto a la difícil tarea de dar una traducción apropiada a las metáforas masculinas y al lenguaje androcéntrico, hay otro aspecto importante, no sólo para las traducciones contemporáneas y para lo

(9) Véase el informe de Bruce M. Metzger, «The Revised Standard Version» en *Duke Divinity School Review* 44 (1979), pp. 70-87.72.

que hace referencia al lenguaje sobre Dios, sino por presentar ramificaciones hasta ahora inexploradas y que pueden contribuir a nuestra comprensión de los textos bíblicos como fuentes históricas. Una traducción *históricamente válida* debe tener en mente las implicaciones interpretativas del lenguaje androcéntrico que ha funcionado como lenguaje inclusivo en la cultura patriarcal. Este lenguaje inclusivo androcéntrico sólo menciona a las mujeres cuando su presencia llega a ser de alguna manera problemática o en casos de mujeres a las que podríamos calificar de «excepcionales», pero sin mencionar a las mujeres en lo que podemos llamar situaciones normales. Por ejemplo, aún en la actualidad las actas de un debate exegético dirán «el profesor tal y tal ..., dijo ...,» aunque entre los especialistas presentes en el mismo pudieran encontrarse también mujeres. Sólo si se trata de una mujer excepcional o es una mujer quien realiza la presentación, las actas la identificarán como mujer. Además, antes de tomar conciencia sobre el tema del lenguaje androcéntrico, incluso las científicas o escritoras se referirán a sí mismas con el pronombre masculino. En otras palabras, el lenguaje androcéntrico incluye a las mujeres pero no las menciona explícitamente. Este lenguaje funciona en los textos bíblicos de la misma forma que en la actualidad: menciona a las mujeres sólo cuando resultan problemáticas o cuando se trata de individualidades excepcionales (10).

Los estudiosos entienden e interpretan este lenguaje androcéntrico de dos formas: como genérico y como específico del género. Aunque muchos exegetas se negarían a traducir el tratamiento paulino «hermanos» por «hermanos y hermanas», aceptan, sin embargo, que las comunidades cristianas a las que Pablo se dirigía estaban compuestas de «hermanos y hermanas». Puesto que nadie mantiene habitualmente que el Cristianismo primitivo fuese un culto exclusivamente masculino como el culto a Mitra, los exegetas interpretan gramaticalmente términos masculinos, como *elegido, santos, hermanos* o *hijos*, como lenguaje genérico que designa a la vez a hombres y a mujeres. No los aplican solamente a los cristianos del sexo masculino en contra del sexo femenino, sino que tales designaciones masculinas se aplican a todos los miembros de la comunidad cristiana. Gramaticalmente, el lenguaje masculino referente a los miembros de la comunidad no es interpretado de una forma específica en cuanto al género, sino de una manera genérica inclusiva. Sin embargo, cuando los estudiosos discuten los títulos de los responsables —por ejemplo, apóstoles, profetas

(10) Barbara A. Bate, «Generic Man, Invisible Woman: Language Thought and Social Change» en *University of Michigan Papers in Woman's Studies* 2 (1975), pp. 2-13.

o maestros— consideran *eo ipso* que estos términos se aplican sólo a los hombres, a pesar de los claros ejemplos del Nuevo Testamento, donde tales títulos gramaticalmente masculinos son aplicados también a las mujeres. Así Rm 16,1 designa a Febe con la forma gramaticalmente masculina del término griego *diakonos* y Tt 2,3 utiliza el título gramaticalmente masculino de *kalodidaskalos* para las mujeres.

Si la exégesis, por tanto, aceptara la consideración de que el lenguaje androcéntrico es un lenguaje genérico, podríamos afirmar que toda interpretación y traducción que pretendiesen ser fieles, históricamente hablando, al lenguaje y al carácter de sus fuentes, debería comprender y traducir el lenguaje androcéntrico del Nuevo Testamento como un lenguaje que incluye también a mujeres en tanto no se demuestre lo contrario. Los pasajes del Nuevo Testamento que mencionan explícitamente a las mujeres lo hacen en la medida en que se trata de mujeres excepcionales o cuyas acciones planteaban algún problema. Estos textos no deben ser considerados como la única información disponible sobre la mujer en el Cristianismo primitivo. No podemos aceptar, por ejemplo, que sólo 1 Co 11,2-16 hable sobre las mujeres profetas, mientras el resto de los capítulos 11-14 se refieren a los carismáticos varones y a los profetas varones. La verdad es más bien lo contrario. En 1 Co 11-14, Pablo habla sobre el culto de todos los cristianos, hombres y mujeres, y diferencia a las mujeres en 11,2-16 sólo porque su conducta constituía un problema especial. Por tanto, una traducción e interpretación históricamente adecuada no sólo debe tener en cuenta la función inclusiva del lenguaje androcéntrico, sino también reconocer las limitaciones de tal lenguaje y rechazar el planteamiento temático de la cuestión «mujer» en el Nuevo Testamento como metodológicamente inadecuado.

Además, debe reconocer de manera explícita que una *buena* traducción no es una transcripción literal sino una interpretación perspicaz que transfiere un significado de un contexto linguístico a otro (11). Hasta qué punto toda traducción es también una interpretación influida por la perspectiva contemporánea del traductor se pone de manifiesto mediante la comparación de distintas traducciones contemporáneas de la Biblia (12). Por ejemplo, 1 Cor 11,3, en una traducción literal dice:

(11) Vease, por ejemplo, E. A. Nida, *Language Structure and Traslation* (Stanford: Stanford University Press, 1975), C. R. Tabor «Traslation as Interpretation» en *Interpretation* 32 (1978), pp. 130-43, L. Williamson, Jr., «Traslation and Interpretation: New Testament», ibid., pp. 158-70.

(12) Cf. Daniel J. Harrington, *Interpreting the New Testament* (Willmington, Del.: Glazier, 1979), pp. 25-41, B. y A. Mickelsen, «Does Male Dominance Tarnish Our Translations?» en *Christianity Today* 23 (1979), pp. 1312-18, Ruth Hoppin, «Games Bible Translators Play», fotocopia (1972).

> *However, I want you (plural) to* ***know that the head of every*** *man is the Christ, however, a head of* ***woman is the man, however,*** *head of the Christ is the God* (*).

La traducción RSV dice:

> *I want you to understand that* ***the head of every man*** *is Christ, the head of the woman is* ***her husband,*** *and the head of Christ is God* (**).

La *New English Bible* traduce el versículo de esta forma:

> *But I wish you to understand that while every man has Christ for his head, woman's head is man as Christ's head is God* (***).

Living Letters traduce:

> *But there is one matter I want to remind you about: that a wife is responsible to her husband, her husband is responsible to Christ and Christ is responsible to God* (****).

Y, finalmente, *Good News for Moder Man* aporta ciertamente buenas noticias para los varones modernos:

> *But I want you to understand that Christ is supreme over every man, the husband is supreme over his wife and God is supreme over Christ* (*****).

Se observará que suprimiendo el artículo determinado antes de Cristo y de Dios los traductores han suavizado teológicamente el texto mientras, al mismo tiempo, lo interpretan en términos de jerarquía patriarcal.

En definitiva, dado que los traductores contemporáneos comparten la actitud mental androcéntrica y patriarcal de la cultura occidental, no pueden hacer justicia a textos que hablan positivamente sobre las mujeres cristianas, no pueden tampoco integrar estos textos en su

(*) Sin embargo, quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es el Cristo, sin embargo, una cabeza de mujer es el hombre, sin embargo, cabeza del Cristo es el Dios

(**) Quiero que comprendáis que la cabeza de todo hombre es Cristo, la cabeza de la mujer es su marido y la cabeza de Cristo es Dios

(***) Pero quiero que comprendáis que mientras cada hombre tiene a Cristo como cabeza, la cabeza de la mujer es el hombre como la cabeza de Cristo es Dios

(****) Pero hay una cuestión que quiero recordaros que una mujer es responsable ante su marido, su marido es responsable ante Cristo y Cristo es responsable ante Dios

(*****) Pero quiero que comprendáis que Cristo es superior a todo hombre, el marido es superior a su mujer y Dios es superior a Cristo

modelo constructivo de los orígenes del Cristianismo. Puesto que presuponen que fueron hombres y no mujeres quienes desarrollaron las iniciativas misioneras y ejercieron las responsabilidades de dirección en el Cristianismo primitivo, los textos que no encajan en tal modelo androcéntrico son rápidamente interpretados desde una perspectiva androcéntrica. Por ejemplo, la mayor parte de los intérpretes modernos suponen que Rm 16,7 habla de dos hombres que se habían convertido al Cristianismo antes que Pablo y tenían gran autoridad como apóstoles. Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que Junia era una forma abreviada del nombre masculino Juniano, cuando en realidad Junia era un nombre femenino bien conocido. La propia exégesis patrística lo entendió generalmente como nombre de mujer. Andrónico y Junia eran misioneros influyentes que fueron reconocidos como apóstoles (13).

Otro ejemplo de interpretación androcéntrico se observa a menudo en Rm 16,1-3. En este pasaje Febe es llamada *diakonos* y *prostatis* de la Iglesia de Cencreas, puerto de Corinto. Los exegetas intentan reducir la importancia de ambos títulos por ser usados en relación a una mujer. Siempre que Pablo, en relación a sí mismo o a Apolo, Timoteo o Tychicos, utiliza el término *diakonos*, los expertos traducen el término como «diácono», pero como aquí la expresión se refiere a una mujer, los exegetas lo traducen como «sirviente», «ayudante» o «diaconisa». Mientras Kurzinger, por ejemplo, traduce esta palabra en Flp 1,1 por «diácono», en el caso de Febe explica que «ella trabaja al servicio de la comunidad». En nota a pie de página presenta a Febe como «una de las primeras asistentes de pastoral» (14). H. Lietzmann entiende también la función de Febe como relacionada con la más tardía institución de las diaconisas que, en comparación a los diáconos, tenían sólo una función limitada en la Iglesia. Presenta a Febe como una «dama aparentemente rica y caritativa, que debido a sus virtudes femeninas trabaja al servicio de los pobres y los enfermos y tomaba parte en el bautismo de las mujeres» (15). Ya Orígenes había calificado

(13) Véase mi artículo «Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung» en *Concilium* 12 (1976) pp 3-9, donde señalo la decisión de M J Lagrange en favor de una mujer (*Saint Paul, épître aux Romains*, París, 1916, p 366), aunque esta lectura textual haya sido abandonada por la exégesis protestante. Bernadette Brooten ha investigado esta referencia a propósito de la historia de la interpretación en «Junia Outstanding among the Apostles» en L y A Swidler, eds , *Woman Priests A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Nueva York Paulist Press, 1977), pp 141-44

(14) *Das Neue Testament* (Aschaffenburg Pattloch, 1956), p 214

(15) H Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, vol 1 (Berlín. de Gruyter, 1961), p 149

a Febe de ayudante y sirviente de Pablo. Concluía afirmando que «las mujeres que hacen buenas obras pueden ser designadas diaconisas» (16).

Sin embargo, el texto no permite la elaboración de este estereotipo femenino de Febe. Como podemos ver en 1 Co 3,5-9, Pablo utiliza *diakonos* en paralelo con *synergos* y con estos títulos designa a Apolo y a sí mismo como misioneros con igual rango que han contribuido a la construcción de la comunidad de diferentes maneras (17). Si Febe es llamada *diakonos* de la Iglesia de Cencreas, es porque el servicio prestado y su función eran importantes en la comunidad. Que Febe tenía gran autoridad en la tarea misionera del cristianismo primitivo queda subrayado por el segundo título que se le atribuye, *prostatis/patrona*. Por tanto, cuando Pablo llama a Febe *patrona*, está estableciendo una relación con aquellas personas que tenían posiciones de importancia como protectores y responsables de las asociaciones religiosas helenistas (18). G. Heinrici señala que en la antigüedad las asociaciones religiosas y privadas recibían protección legal y aumentaban su influencia político-social merced al patronazgo de miembros ricos y eminentes (19).

Los exegetas del Nuevo Testamento, al dar por supuesto que la dirección de las primeras comunidades cristianas estaba en manos de los hombres, suponen que las mujeres mencionadas en las cartas paulinas no eran más que ayudantes y asistentes de los apóstoles, especialmente de Pablo. Tal modelo interpretativo androcéntrico no deja ningún lugar a la hipótesis alternativa de que las mujeres fueron misioneras, apóstoles o responsables de comunidades, independientes de Pablo o iguales a él. Dado que la posición de Pablo fue a menudo precaria y en ninguna forma aceptada por todos los miembros de las comunidades, es incluso posible que la influencia de algunas mujeres estuviera más arraigada que la suya. Textos como Rm 16,1-3 ó 16,7 sugieren que las mujeres con puestos de responsabilidad en el primitivo movimiento misionero no debían su posición a Pablo. Es más plausible

(16) *Commentaria in Epistolam ad Romanos* 10,26 (PG 14, 1281B), 10,39 (PG 14, 1289A).

(17) Mary A Getty, «God's Fellow Worker and Apostleship» en Swidler & Swidler, Women *Priests*, pp. 176-82; Earl E. Ellis, «Paul and His Co-Workers» en *New Testament Studies* 17 (1970/71), p. 439.

(18) Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations* (New Haven: Yale University Press, 1974), pp. 74 y ss., 124; Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1970), pp. 218, 273 y ss.

(19) G. Heinrici, «Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen» en *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 19 (1876), pp. 465-526.

que Pablo no tuviera más opción que cooperar con ellas y reconocer su autoridad en las comunidades. Como los especialistas utilizan modelos heurísticos androcéntricos que no pueden hacer justicia a la posición e influencia de mujeres como Febe, Prisca o Junia, ni integrarlas adecuadamente en su concepción de la autoridad (20) en el cristianismo primitivo, sus reconstrucciones sirven para legitimar la práctica patriarcal de la iglesia contemporánea.

UNA SELECCION ANDROCENTRICA DE TRADICIONES HISTORICAS

Podría rechazarse tal crítica de las estructuras de la investigación contemporánea basándose en que la interpretación androcéntrica del cristianismo primitivo está condicionada y justificada por nuestras fuentes, que sólo muy raras veces hablan sobre las mujeres y su papel en la Iglesia y la mayor parte de las veces en términos polémicos. Así, la marginalidad histórica de la mujer no sería un mero producto de la exégesis androcéntrica contemporánea o de los textos bíblicos androcéntricos, sino que se debe al hecho de que las mujeres fueron realmente personajes marginales en la comunidad de Jesús y de que la iglesia cristiana primitiva se definió como masculina desde sus comienzos. Jesús fue hombre, los apóstoles eran hombres, los primeros profetas, maestros y misioneros, fueron hombres. Todos los escritos del Nuevo Testamento parecen haber sido escritos por hombres y a la teología de los primeros siglos se le ha denominado «teología de los Padres». Las mujeres no parecen tener importancia ninguna en la iglesia primitiva ni ninguna función de dirección o enseñanza. La marginalidad cristiana de la mujer tiene sus raíces en los orígenes patriarcales de la Iglesia y en el androcentrismo de la revelación cristiana.

Tal conclusión teológica presupone que los escritos del Nuevo Testamento son informes objetivos de la historia y desarrollo del cristianismo primitivo. Las escasas alusiones que estas fuentes hacen a las mujeres reflejarían adecuadamente la historia real de su actividad en la iglesia primitiva. Pero tal suposición olvida las conclusiones metodológicas de la crítica de las formas, de la crítica de las fuentes y de la crítica de la redacción, que nos han mostrado que los escritos cristianos primitivos no son totalmente objetivos, transcripción literal

(20) Hans Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971). El Apéndice 1 sólo incluye a Prisca entre los dirigentes de la iglesia primitiva.

de unos hechos, sino escritos destinados a un fin pastoral (21). Los primeros autores cristianos han hecho una selección entre las fuentes y materiales tradicionales y han redactado y reformulado sus escritos en función de sus intenciones teológicas y de sus objetivos prácticos. Ninguno de los primeros textos cristianos, ninguna de las tradiciones primitivas, escapa a esta regla. Todos, incluidos los Evangelios y el libro de los Hechos, intentan responder a los problemas reales y a la situación de la iglesia primitiva e iluminarlos teológicamente. Podemos suponer, por tanto, que esta conclusión metodológica se aplica igualmente a las fuentes y tradiciones concernientes a la mujer en el cristianismo primitivo. Habida cuenta de que las comunidades y los primeros autores cristianos vivieron en un mundo predominantemente patriarcal y participaron de su mentalidad, resulta verosímil que la escasez de información sobre la mujer sea debida al androcentrismo de dichos autores que reflejaban en sus textos el carácter de la tradición. Esto se aplica particularmente a los Evangelios y a los Hechos, escritos hacia finales del siglo primero. Gran parte de las tradiciones y las informaciones sobre la actividad de las mujeres en el cristianismo primitivo son probablemente irrecuperables debido a que quienes realizaron la selección y redacción las consideraron como carentes de importancia o amenazadoras.

Las contradicciones en las fuentes ponen de manifiesto este proceso androcéntrico de redacción, que «cualifica» la información que no podía ser omitida. Por ejemplo, el Libro de los Hechos habla de las mujeres, especialmente de mujeres ricas que colaboraban en el empeño misionero cristiano abriéndoles sus casas y ofreciéndoles sus bienes. Sin embargo, esta elaboración histórica de Lucas da la impresión de que la dirección de las primeras misiones cristianas estaba totalmente en manos de los hombres (22). Encontramos breves referencias a viudas y profetisas, pero nada nos dice Lucas sobre su función o actividad. Lucas tiene una concepción armonizadora de la historia y, en consecuencia, no reconoce la existencia de un «problema de la mujer» en la iglesia primitiva.

(21) El carácter central de la comunidad y de la situación «pastoral» es particularmente subrayado en la crítica de las formas y en la crítica de la redacción; cf. William G. Doty, *Contemporary New Testament Interpretation* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1972); Patrick Henry, *New Directions in New Testament Study* (Filadelfia: Westminster, 1979) y especialmente Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Filadelfia: Fortress, 1970).

(22) Véase mi alocución «Women's Discipleship and Leadership in the Lukan Writings» (pronunciada en la asamblea anual de la Catholic Biblical Association, San Francisco, 1978) y su resumen en Elisabeth M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (Nueva York: Paulist Press, 1980), pp. 101-9.

Tal problema aparece, no obstante, al leer las cartas paulinas (23). El significado de los textos paulinos referentes a la mujer es todavía confuso aunque sean numerosas las interpretaciones que hasta ahora se han propuesto. Los exegetas están divididos respecto a si la influencia de Pablo fue positiva o negativa en lo que atañe al papel de la mujer en los primeros tiempos del Cristianismo. Pablo resume en 1 Co 11,2-16 que las mujeres profetizan en las asambleas de la comunidad pero exige que al hacerlo respeten las normas establecidas. No está claro, sin embargo, cuál es el verdadero tema de discusión entre Pablo y los corintios ni cómo deben ser valorados o comprendidos los argumentos paulinos.

Las prohibiciones de 1 Co 14,33-36 son claras, pero los exegetas están divididos sobre la posibilidad de que la famosa frase *mulier taceat in ecclesia* sea una interpolación tardía ya que parece contradecir a 1 Co 11.

En Ga 3,28, Pablo proclama que toda distinción entre judíos y cristianos, libres y esclavos, hombres y mujeres, debe ser abolida, pero no repite ya en 1 Co 12,13 que masculinidad y feminidad carezca de relevancia en el Cuerpo de Cristo. Por este motivo no se ha llegado a ningún consenso exegético sobre si Ga 3,28, como 1 Co 12,13, se aplica a la comunidad cristiana, al futuro escatológico o a la igualdad espiritual de todas las almas. La lista de personas a las que Pablo dirige sus saludos menciona a diversas mujeres como dirigentes, misioneras y cabezas respetadas de las iglesias, pero no precisa en qué medida deben sus posiciones de responsabilidad a la aprobación y al sostén de Pablo. Es verdad que Pablo valora a las mujeres como colaboradoras y les expresa su gratitud, pero probablemente no podía hacer otra cosa puesto que mujeres como Junia o Prisca ocupaban ya cargos de responsabilidad y se encontraban a su mismo nivel en el movimiento misionero cristiano.

Cuando se compara la información que puede deducirse de los diferentes escritos del Nuevo Testamento sobre el papel de las mujeres en el Cristianismo primitivo, se observa el carácter ambiguo y confuso de las fuentes. Las cartas paulinas hacen referencia a mujeres que habían sido apóstoles, misioneras, patrocinadoras, colaboradoras, profetas y responsables de las comunidades. Lucas, por otra parte, menciona a las mujeres profetas y habla de la conversión de mujeres ricas pero no nos ofrece ningún ejemplo de mujer misionera o responsable de una iglesia. Parece estar al corriente de que tales funciones son

(23) Véase mi artículo «Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches» en *USQR* 33 (1978), pp. 153-66.

ejercidas por mujeres, como se deduce de sus referencias a Prisca o Lidia, pero esto no influye en su descripción de los comienzos de la historia cristiana. Mientras los Evangelios afirman que María Magdalena fue la primer testigo de la resurrección, la tradición pre-paulina de 1 Co 15,3-5 no menciona una sola mujer entre los testigos de la resurrección. El cuarto Evangelio y su tradición atribuyen a una mujer un papel dirigente en la misión de Samaria, pero en Hechos se habla únicamente de un tal Felipe como primer misionero de esta religión. Mientras Marcos tiene un conocimiento del discipulado paradigmático de las mujeres (*akolouthein*), Lucas insiste en que las mujeres que seguían a Jesús les aportaban, a él y a sus discípulos, una ayuda económica.

La insistencia de Lucas sobre la primacía de Pedro como primer testigo de la Pascua se inserta en la polémica entonces mantenida sobre si fue Pedro o fue María Magdalena el primer testigo de la resurrección (24). Parece deducirse de la citada polémica que Pedro estaba enfrentado con María Magdalena en la medida en que constantemente se lamenta de que Cristo hubiese hecho tantas revelaciones a una mujer. El *Evangelio de Tomás* refleja estas diferencias entre Pedro y María. El escrito gnóstico *Pistis Sophia* y el apócrifo *Evangelio de María* desarrollan más ampliamente este tema. En el *Evangelio de María* se pregunta cómo Pedro puede estar contra María Magdalena por el hecho de ser mujer, teniendo en cuenta que Cristo la ha hecho digna de sus revelaciones. Las *Constituciones apostólicas* evidencian que esta disputa presupone una situación eclesial real. Mientras el *Evangelio de María* mantiene la autoridad de María Magdalena basándose en que Cristo la amó más que a cualquier otro de sus discípulos, las *Constituciones apostólicas* demandan la exclusión de las mujeres del sacerdocio, dejando que la propia María Magdalena razone que las débiles, es decir, las mujeres, deben ser salvadas por los fuertes, es decir, los hombres. Esta disputa acerca de los testigos de la resurrección demuestra que María Magdalena, como Pedro, tenía autoridad apostólica en algunas comunidades cristianas incluso en los siglos III y IV. También deja claro que la interpretación androcéntrica de la tradición igualitaria del cristianismo primitivo sirve como praxis eclesial patriarcal.

Finalmente, un estudio crítico-textual de la transmisión de los textos del Nuevo Testamento y sus variantes muestra que ha tenido

(24) Véase mi contribución «Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities» en Rosemary Ruether y Eleanor McLaughlin, eds., *Women of Spirit: Female Leadership and the Jewish Christian Traditions* (Nueva York: Simon & Schuster, 1979), pp. 29-70, especialmente 52 y ss.

lugar una eliminación activa de las mujeres de los textos bíblicos. Por ejemplo, en Col 4,15 el autor envía saludos a la comunidad de Laodicea (4,13) y luego a una persona llamada Ninfan (25). La forma acusativa del nombre puede referirse a un hombre llamado Ninfas o a una mujer cuyo nombre fuera Ninfa. Si se aceptan las variantes del Codex Vaticanus, algunas minúsculas, y la traducción siríaca —«y a la iglesia en su (*autēs*) casa»— entonces el saludo se refiere a una mujer, responsable de una iglesia doméstica. Si se lee, con el texto egipcio, «su (*autōn*) casa», entonces el saludo se referiría a Ninfas y a su esposa o a Ninfa(s) y sus amigos. Los testigos textuales occidentales y bizantinos consideran que se trata de un hombre porque leen el pronombre como masculino: «su» (*autou*) casa. La lectura femenina es la más difícil y la forma masculina puede explicarse fácilmente como una corrección del nombre femenino dado que se consideraba improbable o no deseable que una mujer tuviese tal posición de responsabilidad.

La misma tendencia antifeminista puede encontrarse en el texto occidental de Hechos (26). El Codex D añade en Hechos 1,14 «y los niños», de manera que las mujeres que estaban con los apóstoles y los hermanos de Jesús se convierten en «las esposas y la familia» de los apóstoles. Mientras Lucas minimiza la actividad de responsabilidad eclesial de las mujeres, aunque subraya la ayuda material aportada por las más pudientes, el Codex D las elimina totalmente. En Hechos 17,4 vuelve a escribir «y no pocas de las mujeres principales», de manera que estas mujeres se convierten en esposas de los hombres principales. En Hechos 17,12 pasa desapercibido el énfasis del texto original sobre las mujeres distinguidas. Del mismo modo, en Hechos 17,34, que se refiere a una mujer convertida con el nombre de Damaris, en Atenas, D suprime totalmente el nombre de esta mujer, mientras que en Hechos 18,26 se menciona a Aquila antes de Priscila probablemente para reforzar la importancia de Aquila como maestra principal de Apolo, el eminente misionero cristiano de Alejandría.

En conclusión: las incoherencias en las fuentes del Nuevo Tes-

(25) Véase Eduard Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1971), p. 174, especialmente n. 44.

(26) William M. Ramsay (*The Church in the Roman Empire Before 170 A.D.*, Nueva York, Putnam, 1892, pp. 161-65) atribuye esta recensión textual al Asia Menor. Parece, sin embargo, que el texto en el que están basados el texto D de los Hechos y las variantes de la epístola a los Colosenses tuvo su origen en Antioquía. Véase E.J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), pp. 1-34, y especialmente M. Mees, «Papyrus Bodmer XIV (P^{75}) und die Lukaszitate bei Clemens von Alexandrien» en *Vetera Christianorum* 4 (1967), pp. 107-29.

tamento indican que la elaboración de tradiciones y textos en los comienzos del Cristianismo está condicionada por ciertos intereses y perspectivas androcéntricos. Así pues, la selección y transmisión androcéntricas de las tradiciones cristianas primitivas han forjado la marginación histórica de la mujer, pero no son un reflejo fiel de la realidad histórica en lo que atañe a su responsabilidad y participación en el movimiento cristiano primitivo. Es importante observar que la redacción de los Evangelios y del Libro de los Hechos tiene lugar en un momento en el que el proceso de patriarcalización de la iglesia primitiva estaba ya avanzado. Dado que por razones diversas los autores del Nuevo Testamento no estaban interesados en fomentar la participación activa de las mujeres ni la de los esclavos, podemos suponer metodológicamente que los primeros escritores cristianos transmitieron únicamente una parte de las tradiciones, probablemente muy ricas, sobre la contribución de las mujeres al movimiento cristiano primitivo.

Gran parte de la información y de las tradiciones referentes a la actividad de las mujeres en los comienzos del Cristianismo es ya irrecuperable, pues los procesos de transmisión y redacción patriarcales consideraban tales relatos e informaciones como insignificantes o amenazadores para la gradual patriarcalización del movimiento cristiano. Además, las incoherencias en los diferentes textos del Nuevo Testamento denotan también una transmisión y redacción androcéntrica de los primeros materiales cristianos sobre la mujer. La mayor parte de la herencia legada por las mujeres cristianas de los primeros tiempos está probablemente perdida y debe ser recuperada de los primitivos documentos cristianos androcéntricos. Sin embargo, dado que los Evangelios se escriben en un momento en que los autores del Nuevo Testamento trataban claramente de adaptar el papel de la mujer en el seno de la comunidad cristiana al que tenían en la sociedad y la religión patriarcal, es aún más significativo que no nos haya sido transmitido un relato o una afirmación de Jesús en el sentido de exigir la adaptación y sumisión de las mujeres a la cultura patriarcal (27).

DEFINICION PATRIARCAL DEL CANON Y LAS FUNCIONES ECLESIALES

Mientras que la transmisión y la redacción androcéntricas de las primeras tradiciones cristianas pueden ser parcialmente atribuidas a una apologética político-cultural del cristianismo primitivo, la defi-

(27) Véase cap. 8 de este libro.

nición del carácter canónico de los primeros escritos cristianos tuvo lugar en una época en la que diferentes sectores de la Iglesia estaban inmersos en una amarga batalla a propósito de las responsabilidades que debían ejercer las mujeres. Este enfrentamiento fue una consecuencia de la gradual patriarcalización de las primeras iglesias. La marginación textual e histórica de la mujer es también un subproducto de la selección y la definición «patrística» de la canonicidad de la Escritura. Por tanto, los estudios feministas en materia religiosa deben cuestionar el modelo patrístico de interpretación que identifica la herejía con el liderazgo de la mujer y la ortodoxia con la estructura de la Iglesia patriarcal.

La concepción clásica de la herejía presupone la prioridad temporal de la ortodoxia (28). Según Orígenes, todos los herejes fueron inicialmente ortodoxos que se alejaron más tarde de la verdadera fe. La herejía, entonces, no es sólo una deserción libremente elegida sino también una mutilación intencionada de la verdadera fe. La concepción «ortodoxa» de la historia afirma que Jesús fundó la Iglesia y dio su revelación a los apóstoles que proclamaron su enseñanza al mundo entero. Por su testimonio la Iglesia «ortodoxa» preserva la continuidad de la revelación en Jesucristo y establece la continuidad personal con Jesús y los primeros apóstoles manteniendo la susesión apostólica.

Como esta comprensión de los orígenes del Cristianismo es compartida por todos los grupos de la iglesia primitiva, todos intentan demostrar que su grupo y su enseñanza están en continuidad apostólica con Jesús y los primeros discípulos (29). Los montanistas, los grupos gnósticos de diversas tendencias y la iglesia patrística reclaman como suyas la tradición y la revelación apostólica a fin de justificar (y legitimar) su propia autenticidad. Las dos partes en conflicto en cuanto al tema de las responsabilidades que deben asumir las mujeres reivindican la tradición y sucesión apostólica en apoyo de sus respectivas posturas (30). Los que están a favor señalan a María Magdalena,

(28) Para el problema de ortodoxia y herejía, véase A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (ed. rev.; Darmstadt: Wissenschaftliche Bichgesellscharf, 1963); W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971); John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975), pp. 76-92.

(29) Véase especialmente J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 105 y ss.

(30) Este esquema es típico de toda la historia de la Iglesia. Véase, por ejemplo, la controversia desarrollada en el siglo XVIII sobre el ministerio de la Palabra en torno a las mujeres metodistas; cf. Earl Kent Brown, «Women of the World» en Hilah F. Thomas y Rosemary Skinner Keller, eds., *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition* (Nashville: Abingdon, 1981), pp. 69-87.

Salomé o Marta como discípulas apostólicas. Insisten en la sucesión apostólica de las profetisas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y llaman la tención sobre las mujeres de los tiempos apostólicos mencionadas en Romanos 16. Justifican su concepción igualitaria de las estructuras de la comunidad apelando a Ga 3,28. Otros consideran los *Hechos de Pablo y Tecla* como libro canónico.

La oposición patrística patriarcal se apoya, por una parte, en el ejemplo de Jesús que no envió mujeres a predicar ni las admitió en la Ultima Cena. Citan textos como Gn 2,3 1 Co 14, los códigos domésticos deuteropaulinos y especialmente 1 Tm 2,9-15. Frente a los grupos igualitarios que hacen remontar el origen de su autoridad apostólica a María Magdalena y hacen hincapié en que las mujeres han recibido, lo mismo que los hombres, las revelaciones de Cristo resucitado, los autores patrísticos oponen la autoridad de Pedro a la de María Magdalena. Mientras los grupos que reconocen la autoridad de las mujeres buscan en las Escrituras, en el Antiguo Testamento y en los escritos cristianos, pasajes que hagan relación a las mujeres, los autores patrísticos intentan reducir o minimizar su papel cada vez que son mencionadas (31).

Orígenes, por ejemplo, concede que hubo mujeres profetas, pero recalca el hecho de que no hablaran públicamente y, en particular, en las asambleas de la Iglesia. Crisóstomo confirma que en los tiempos apostólicos las mujeres viajaron como misioneras predicando el Evangelio, pero aclara que si pudieron hacerlo fue sólo porque en los comienzos de la iglesia la condición angélica así lo permitía. Los montanistas justifican la actividad profética de las mujeres apelando a las Escrituras, pero la Iglesia mayoritaria establece la institución de las diaconisas, que sólo concedía a las mujeres unas funciones eclesiales muy limitadas y subordinadas en relación a las profetisas del Antiguo Testamento y de la iglesia primitiva. Mientras las mujeres que bautizaban y predicaban se remitían al ejemplo de la apóstol Tecla, Tertuliano denuncia los *Hechos de Pablo y Tecla* como una obra fraudulenta. Este ejemplo indica que el proceso de determinar el carácter canónico de los documentos cristianos primitivos estuvo marcado por polémicas y disputas relacionadas con el papel dirigente de

(31) Para referencias más completas, véase mi artículo «Word, Spirit and Power», notas, J Kevin Coyle, «The Fathers on Women's Ordination» en *Eglise et théologie* 9 (1978), pp. 51-101; Carolyn Osiek, «The Ministry and Ordination of Women According to the Early Church Fathers» en Carroll Stuhlmueller, ed , *Women and Priesthood. Future Directions* (Collegeville, Minn . Liturgical Press, 1978), pp 59-68, R Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville, Minn.. Liturgical Press, 1976); Klaus Thraede, «Frau» en *RAC* 6 (1970), pp. 197-267, especialmente 238-53.

las mujeres en la Iglesia. El canon refleja un proceso de selección patriarcal y ha excluido a las mujeres de la responsabilidad eclesial.

Las mordaces polémicas de los Padres contra la posibilidad de que las mujeres asumieran puestos de dirección y redactaran textos o difundieran la enseñanza, indican que la cuestión de las funciones eclesiales de la mujer era todavía objeto de controversia en los siglos II y III. Revelan también que la progresiva patriarcalización de las funciones eclesiales no se llevó a cabo sin oposición y que debió doblegar a diversas corrientes de teología y de praxis cristiana primitivas que reconocían las reivindicaciones de las mujeres (32). Debemos a estos conflictos los escasos y fragmentarios materiales históricos que sobreviven —aun cuando hayan sido deformados— relacionados con esta materia. Desgraciadamente, la historiografía cristiana no los concibe como el resultado de una amarga polémica, sino como una simple información históricamente fiel y teológicamente correcta.

Las polémicas de los autores patrísticos contra la atribución a la mujer de tareas de responsabilidad en la Iglesia han tenido como última consecuencia la identificación de tal actitud con la herejía. Esta progresiva asociación de la mujer con la herejía dio origen a la difamación teológica de la mujer. Por ejemplo, el autor del Apocalipsis vitupera a una de las primeras profetisas cristianas a la que denigra con el nombre de Jezabel (33). Esta profetisa parece haber estado a la cabeza de una escuela profética con gran influencia y autoridad en la comunidad de Tiatira. El autor del Apocalipsis insiste en que a pesar de sus advertencias y denuncias, la profetisa seguía desarrollando su actividad en la comunidad, lo que parece indicar que su autoridad era, al menos, semejante a la de Juan al que, por su parte, ella podría haber considerado como un falso profeta. Su influencia debió de ser duradera, ya que Tiatira llegó a ser, a mediados del siglo II, un centro del movimiento montanista en el que las profetisas tenían gran influencia e importantes responsabilidades.

(32) F. Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit* (Berlín De Gruyter, 1977), p 114 Pero afirma al mismo tiempo que, en las comunidades heréticas, las mujeres que ocupaban cargos de responsabilidad no eran suficientemente «disciplinadas»

(33) Cf mi artículo «The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel» en *NTS* 24 (1977), pp 402-27 Está generalmente aceptado que los seguidores de Jezabel pueden ser identificados con los nicolaítas, grupo gnóstico más tardío. Sin embargo, tal afirmación no puede ser demostrada. cf mi artículo «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and in Paul» en *JBL* 92 (1973), pp 565-81; y mi libro *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, Nueva York, Doubleday, Image Books, 1981), pp 63 y ss.

Los ataques de Tertuliano son un signo del paso de la mujer en la Iglesia hacia finales del siglo II Tertuliano se siente indignado ante la insolencia de aquellas mujeres que se atreven a «enseñar, participar en disputas teológicas, exorcizar, prometer curaciones y bautizar» Sostiene que no esta permitido a las mujeres «hablar en la iglesia, enseñar, bautizar, ofrecer sacrificios, cumplir cualquier otra función masculina o desempeñar cualquier actividad pastoral» (34) Fundamenta esta exclusión de la mujer en una teología que evidencia un desprecio misógino y un profundo temor a la mujer Acusa a la mujer de haber tentado no sólo al hombre, sino también a los ángeles Según él, la mujer es «la puerta del diablo» y la raíz de todo pecado (35) Finalmente, Jerónimo atribuye a las mujeres el origen no sólo del pecado sino de toda herejía

Estas acusaciones contra la mujer como fuente de herejía deben ser analizadas en el contexto de su epoca, en la que se iba desarrollando progresivamente el concepto de «ortodoxia» Este desarrollo se hizo necesario, pues nunca habia habido «una posicion cristiana única, pura y auténtica, como pretendió hacernos creer la 'ortodoxia' posterior» En la medida en que los escritos seleccionados y aceptados en el canon del Nuevo Testamento lo fueron por la iglesia patristica, el canon es un documento de los «vencedores históricos» La elección de los escritos que eran apostólicos y de los que no lo eran es el resultado de los conflictos que enfrentaban a la iglesia patrística con Marción, diferentes grupos gnósticos y el montanismo Aunque se debatió por un tiempo si Pablo era o no era «gnóstico», sus cartas auténticas fueron finalmente aceptadas y reconocidas como apostólicas Por otra parte, «algun representante de la ortodoxia clásica pudo haber elaborado las cartas a Timoteo y a Tito *en nombre de Pablo* precisamente para combatir a los marcionistas pretendidamente paulinos y con objeto de rescatar a Pablo para la 'ortodoxia'» (36)

Considerando el contexto patriarcal en que se desarrolla el proceso de fijacion del canon, parece necesario recurrir a una hermenéutica de la sospecha La información que sobre las mujeres se encuentra en los

(34) *De praescriptione haereticorum* 41,5, *De baptismo* 17,4 Vease J Kevin Coyle, «The Fathers on Women s Ordination», pp 67 y ss

(35) Cf Rosemari Radford Ruether, «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church» en idem, *Religion and Sexism Images of Women in the Jewish and Christian Tradition* (Nueva York Simon & Schuster, 1974), pp 150 83 157 Cf , sin embargo F Forrester Church «Sex and Salvation in Tertullian» en *Harvard Theological Review* 68 (1975), pp 83 101, para una rehabilitacion parcial

(36) Robert A Kraft, «The Development of the Concept of Ortodoxy in Early Christianity» en G F Hawthorne, ed , *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids Eerdmans, 1975), pp 47-59

textos canónicos que sobreviven y en los escritos de la ortodoxia patrística no es neutral Es más, testifican que la progresiva patriarcalización de las funciones eclesiales tuvo que superar la oposición de una teología y una tradición cristiana que reconocía la legitimidad de las reivindicaciones de las mujeres Los textos no nos proporcionan suficiente información histórica y teológica En tanto que resultado de una encarnizada polémica, traslucen el clima teológico patriarcal en que fueron seleccionados los primeros escritos cristianos y convertidos en «Sagrada Escritura» Debemos, por tanto, ampliar las fuentes y la información que utilizamos como base histórica y teológica para la reconstrucción de los orígenes del Cristianismo y para la formulación del significado de la Iglesia La historia y la teología cristianas primitivas deben hacerse «ecuménicas», es decir, deben incluir a todos los grupos cristianos *Todas* las tendencias y textos cristianos primitivos deben ser analizados para comprobar *en qué medida* conservan y transmiten la inclusividad apostólica y la igualdad de los orígenes y de la revelación cristiana (37)

En el proceso de fijación del canon de los primeros textos cristianos se conservaron no sólo los textos patriarcalizantes del Nuevo Testamento, sino también una serie de tradiciones y escritos más antiguos que nos permiten entrever la práctica y la teología inclusiva e igualitaria de los primeros cristianos Estos textos son la punta del iceberg que indican una herencia posiblemente importante y perdida ahora para nosotros Así pues, no podemos seguir interpretando los pasajes que hacen referencia a las mujeres en el Nuevo Testamento aislándolos de sus contextos socio-histórico-eclesiales Es necesaria una interpretación sistemática y una reconstrucción histórica que haga visible la parte sumergida del iceberg Además de comprender los textos canónicos, es también necesario el conocimiento de su posterior historia e interpretación y de su función político-eclesial Mientras que los textos que llamamos patriarcalizantes son siempre utilizados para reforzar el sistema patriarcal y la subordinación de las mujeres en la iglesia o en la sociedad, los que llamamos igualitarios, en el Nuevo Testamento, han dado lugar a través de los siglos a una visión y una praxis cristiana no patriarcales El canon no funciona simplemente como agente de la situación subordinada de la mujer en el Cristianismo sino también como crítica teológica de dicha situación

(37) Ni los escritos «ortodoxos» ni los «hereticos» pueden ser considerados siempre como favorables a la mujer Asi, seria un error pensar que todos los escritos gnosticos son pro femeninos y que sus representaciones femeninas son siempre liberadoras, lo que parece ser la tendencia de la obra de Elaine Pagels, Todos los textos y tradiciones deben ser investigados y valorados de manera critica, dado que todos son producto de una cultura patriarcal

LA PROYECCION ANDROCENTRICA

Aunque no conozco ningún intento de aplicar el concepto heurístico-analítico de androcentrismo a los textos patrísticos, Jacob Neusner ha desarrollado una labor en este sentido para iluminar el sistema mishnaico de «construcción de la realidad» (38). Su trabajo muestra a la vez la ventaja de un análisis androcéntrico sistemático, frente al análisis androcéntrico parcial de los «pasajes de la mujer» (39), y los inconvenientes de tal planteamiento para la reconstrucción de la historia de la mujer. Aunque Neusner acepta el modelo analítico feminista del androcentrismo, rechaza categóricamente una perspectiva feminista porque «no estamos equipados para interpretar la cosmovisión del Talmud haciendo intervenir la nuestra» (40). Sin embargo, no es capaz de ver que recurriendo a «una antropología que ayuda a formular preguntas y amplía las perspectivas sobre el corpus talmúdico» adopta implícitamente un punto de vista sobre la historia claramente contemporáneo.

Neusner rechaza justamente la mayor parte de los estudios sobre la mujer realizados en el seno del Judaísmo porque no valoran suficientemente el contexto global y parecen catálogos de preguntas e ideas. Neusner pretende comprender el sentido de la elección del tema de la mujer de la Mishná y «lo que la Mishná quiere decir sobre ello». En su reconstrucción del sistema de la Mishná, Neusner utiliza principalmente la categoría analítica de «la mujer como el otro» o «la mujer como lo anómalo», categoría propuesta por Simone de Beauvoir y utilizada en la investigación antropológica por Zimbalist Rosaldo y S. Ortner (41). Este concepto heurístico ilumina el problema de la mujer en el sitema total de la Mishná de dos maneras.

1. Es posible utilizar esta categoría porque el sistema mishnaico es la construcción de un reducido número de hombres y expresa su

(38) Jacob Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Brown Judaic Studies 10; Missoula, Mont.: Scholar Press, 1979), p. 96.

(39) Cf. la acerba polémica de Neusner (ibid., pp. 88 y ss.) contra *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* de Leonard Swidler (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1976) y contra *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* de John T. Otwell (Filadelfia: Westminster, 1977).

(40) Neusner, *Method and Meaning*, p. 28.

(41) Michelle Zimbalist Rosaldo, «Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview» en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, eds., *Woman, Culture and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 17-42; y Sherry B. Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», ibid., pp, 67-88. Pero cf. la reciente discusión crítica de su propia posición anterior en «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understandings» en *Signs* 5 (1980), pp. 389-417.

visión del papel de las mujeres. Los referentes sociales del tratamiento de la mujer en la Mishná no son las mujeres sino el círculo de rabinos que lleva a cabo la obra. Por otra parte, no son las mujeres en sí mismas, sino las condiciones de su paso de las manos de un hombre a las de otro lo que tiene importancia. Pues para definir la condición de la mujer la cuestión no es saber si puede tener o no relaciones sexuales, sino «con quien puede tenerlas» y cuáles son las consecuencias para el orden natural y sobrenatural. Según Neusner, en lo que atañe a la mujer, el sistema mishnaico está concebido para resolver los problemas de la «transferencia» de las mujeres y las transacciones de propiedades que ello implica. Aquí Neusner va más allá de la categoría analítica del androcentrismo hasta la del patriarcado. Las mujeres son excluidas del orden sagrado siempre que no estén bajo el control patriarcal. O, formulado de forma positiva, las mujeres tienen acceso a lo sagrado solamente en y a través de la familia patriarcal.

> Así, partiendo del reconocimiento del carácter anómalo de la mujer, nos encontramos con las más profundas y fundamentales afirmaciones de la Mishná sobre las acciones de santificación: los objetivos y los medios. Las mujeres se santifican por las acciones de los hombres. Así también la tierra y el tiempo, los frutos de los rebaños y de los campos, el lecho, la carne, la mesa y la tierra; pero, por la naturaleza de las cosas, la mujer sobre todo (42).

Aunque Neusner insiste repetidas veces sobre la necesidad de plantear las preguntas correctas, no analiza críticamente el modelo del androcentrismo, ya que parece tomar al pie de la letra su expresión sobre «la naturaleza de las cosas». A causa del posible determinismo biológico que subyace en esta categoría, Rosaldo revisa críticamente su anterior análisis de la asimetría sexual y señala:

> Lo que los investigadores tradicionales en ciencias sociales no han conseguido captar no es la existencia de las asimetrías sexuales, sino que éstas son por lo menos tan importantes, desde el punto de vista social, como puedan serlo el papel del cazador o del capitalista, y que forman parte de los hechos como el racismo o la clase social, que las ciencias sociales tratan de explicar (43).

Pero si no es por «la naturaleza de las cosas» como se define y se legitima a la mujer en relación al hombre y como posesión suya, entonces la definición de la Mishná sobre el lugar que las mujeres

(42) Neusner, *Method and Meaning*, p. 100.

(43) Rosaldo, «Use and Abuse», p. 417.

ocupan en el cosmos sagrado debe ser valorada por lo que es: una proyección teológico-social de los hombres. Neusner deja suficientemente claro que la Mishná no habla sobre la vida real de las mujeres judías en el siglo II, sino que se trata de «un documento del hombre que imagina un mundo del hombre. Las mujeres tienen derechos bajo la protección de los hombres y del Cielo... El hombre es el centro» (44). Neusner insiste reiteradamente en que el sistema de la Mishná sería interpretado de forma completamente errónea si se considerase que hay en él una información histórica sobre las mujeres judías. La Mishná no es una descripción de la vida judía sino que tiene un carácter normativo e imaginativo. Habla en nombre del círculo rabínico que la produjo para mostrar «cómo debería ser el mundo». Sólo en los últimos tiempos llegará el mundo israelita a aproximarse e incluso a conformarse a la visión de la realidad de la Mishná.

Así, según Neusner, la trayectoria del Código Sacerdotal (Lv 1-15) del Código de Santidad (Lv 17-26), la visión teológica de Qumrán y de la Mishná, expresan una comprensión cúltica de la vida que articula una interpretación androcéntrica del mundo y de la intención de Dios. En esta perspectiva, las mujeres son excluidas del culto y de los centros de santidad. Sólo pueden santificarse entrando en el espacio sagrado del hombre. Las mujeres, en tanto que tales, son una anomalía y una amenaza para el orden sagrado. El sistema mishnaico controla los aspectos irregulares y anómalos de la posición de la mujer, no sólo en la tierra sino también en el cielo. La contemporánea codificación patrística sobre el papel de la mujer en las comunidades cristianas debe analizarse en este contexto y a la misma luz.

2. Según la Mishná, las mujeres sólo pueden entrar en el espacio sagrado si están asociadas al padre o al marido, es decir, mediante su integración en el orden patriarcal. Se hace evidente que «la Mishná es el producto de una sociedad patriarcal y sólo puede ser entendida en ese contexto. Su legislación sobre la mujer expresa los valores de esa sociedad» (45). Los momentos más críticos en un sistema de control patriarcal son los de transición. Para cualquiera que intente comprender este sistema, la pregunta más importante es la siguiente: *¿por qué* el puñado de hombres que escribió la Mishná se sintió compelido a proyectar tal visión del orden sagrado?

Es interesante advertir que Neusner no planteó la pregunta respecto al tratado de la Mishná concerniente a la mujer, aunque sí la formuló en relación a la parte que trata de la pureza. En su opinión,

(44) Neusner, *Method and Meaning*, p. 95.
(45) Ibid., p. 94.

la experiencia histórica de que todo espacio sagrado y toda frontera que pueda trazarse son siempre violadas, impulsó a los rabinos a «definir límites que nunca puedan ser transgredidos». De esta manera los rabinos extienden el orden cúltico de pureza a toda la vida de Israel. «Lo que uno hace porque es puro es comer su comida ordinaria como si fuera un sacerdote y lo que no puede hacer porque es impuro es unirse a los que comen como sacerdotes» (46). Tal extensión del espacio sagrado a la vida cotidiana se hizo necesaria a causa de la situación histórica que había destruido las fronteras del espacio sagrado israelita.

Neusner no se plantea las mismas preguntas a propósito del tratado de la Mishná sobre las mujeres, aunque hace referencia al contrato de matrimonio de una mujer rica encontrado en la Cueva de las Cartas de Bar Kokhba (47). Concluye de ahí que «toda imagen de la mujer israelita del siglo II que la presente como un mueble o como un animal mudo, difícilmente concordará con las actividades reveladas por los documentos legales de Babata» (48). Sin embargo, nunca confronta este punto de vista con el análisis sistemático de la mujer en el mundo social reflejado por los autores de la Mishná. En la medida en que Neusner no plantea esta cuestión, su análisis no puede sino reafirmar la idea de que la cultura y la religión judías son particularmente patriarcales. Un análisis sistemático de los textos producidos por hombres que limite su interpretación a estos textos, debe permanecer necesariamente en el marco de su perspectiva androcéntrica.

Para pasar del texto androcéntrico a la vida socio-religiosa de la mujer, el historiador debe buscar la realidad social que dio origen a los textos. ¿Podría ser que la «construcción de la realidad» de los rabinos y su proyección androcéntrica en la Mishná fuesen la respuesta a la corriente político-social que en los siglos I y II permitió a las mujeres cuestionar y socavar la tradicional hegemonía del orden social patriarcal? La referencia de Neusner a Babata indica que este podría haber sido el caso, pero no investiga tal posibilidad.

En conclusión: Al analizar las afirmaciones de los escritores greco-romanos sobre las mujeres, K. Thraede ha puesto de relieve algunas reglas metodológicas muy importantes para el estudio de la información contenida en los textos androcéntricos (49):

(46) Ibid., p. 128.
(47) Yigael Yadin, *Bar Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1971), pp. 22-253.
(48) Neusner, *Method and Meaning*, p. 93.
(49) Klaus Thraede, «Ärger mit der Freiheit: Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche» en Gerta Scharffenorth y Klaus Thraede, eds., *Freunde*

A. Estos textos nunca deberían considerarse de manera aislada, sino siempre en su contexto textual.
B. Deberían igualmente analizarse en su específico contexto socio-político para establecer su «función».
C. Algunos textos, en especial los de carácter normativo, presentan a menudo ciertas afirmaciones como hechos históricos, cuando la verdad es justamente la contraria.

Esta última idea es sostenida por especialistas feministas de historia americana que han analizado los sermones y las instrucciones éticas del clero sobre la naturaleza de la mujer, su papel y su comportamiento en los dos últimos siglos. Sus trabajos han demostrado que las imposiciones androcéntricas se hacen más detalladas y numerosas a medida que los movimientos feministas adquieren una mayor importancia en la sociedad. Sería, por tanto, un error metodológico tomar el contenido de los textos patriarcales androcéntricos como una realidad objetiva. Los análisis de Neusner lo han puesto de manifiesto de manera ostensible. Han revelado igualmente que un análisis sistemático de los textos androcéntricos no es suficiente. Tiene que ser complementado por una hermenéutica feminista de la sospecha que conciba los textos androcéntricos como articulaciones ideológicas de la expresión de los hombres y de su forma de mantener las condiciones históricas patriarcales.

Los textos y documentos androcéntricos no reflejan la realidad histórica, no informan de hechos históricos, ni nos dicen cómo ocurrieron realmente las cosas. Como textos androcéntricos que son, nuestras primeras fuentes cristianas deben ser consideradas como interpretaciones teológicas, argumentaciones, recomendaciones y selecciones enraizadas en una cultura patriarcal. Tales textos deben ser valorados *históricamente* en los términos de su propia época y de su propia cultura y *teológicamente* en los términos de una escala feminista de valores. Un análisis minucioso de sus tendencias androcéntricas y de sus funciones patriarcales puede, no obstante, proporcionar pistas sobre el discipulado histórico de iguales de los comienzos del Cristianismo. Estas pistas pueden ayudarnos a construir un modelo histórico de interpretación que haga justicia tanto a las tendencias igualitarias como a las tendencias patriarcalizantes de la iglesia primitiva.

---

in Christus werden... Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche (Gelnhausen: Burckardthaus-Verlag, 1977), pp. 36 y ss.; y su crítica de Johannes Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Gütersloh: Mohn, 1962).

IMAGINACION HISTORICA Y TEXTOS ANDROCÉNTRICOS

Debemos plantear ahora un último punto metodológico, muy discutido por las mujeres en las iglesias. Al constatar que algunos de los primeros escritos cristianos son menos androcéntricos y contienen más materiales referentes a la mujer que otros, algunos investigadores han formulado la hipótesis de que podrían ser obra de mujeres. Paul Archtemeier (50) ha sugerido que Marcos podría haber sido escrito por una mujer; Leonard Swidler (51) ha propuesto que la fuente principal de Lucas es obra de una mujer; Stevan Davies (52) afirma que los Hechos apócrifos fueron elaborados en un círculo de viudas. Una de las hipótesis más antiguas y más seriamente trabajadas es la de Adolf Harnack (53), que sostiene que Priscila y Aquila son los autores más probables de la Epístola a los Hebreos. Tal propuesta es muy verosímil desde un punto de vista histórico y no puede descartarse *a priori*. No obstante, la hipótesis de la autoría femenina no hace desaparecer el carácter androcéntrico de los escritos.

La hipótesis tiene, sin embargo, gran valor teológico-imaginativo, pues deja abierta la posibilidad de atribuir a la mujer la elaboración de escritos apostólicos y de reivindicar su autoridad en materia teológica. Sin embargo, las discusiones sobre este tema en los estudios neotestamentarios se centran sobre cuestiones de autoridad con escaso valor analítico de cara a la reconstrucción histórica. Por otra parte, una mirada sobre los escritos atribuidos a mujeres en la antigüedad o redactados por mujeres en nuestros días indicará que tales trabajos no son necesariamente diferentes y no siempre adoptan valores distintos a los de los textos elaborados por hombres. Las mujeres, como los hombres, están socializados en una misma mentalidad androcéntrica y cultural. Sólo si se pudiera afirmar la existencia de una cualidad innata de conocimiento femenino perfectamente diferenciada se podría establecer la autoría «femenina» como algo esencialmente distinto a la autoría «masculina». Pero tal intento serviría únicamente para perpetuar los prejuicios y la asimetría sexual creada por la mentalidad

---

(50) P.J. Achtemeier, *Mark* (Proclamation Commentaries; Filadelfia: Fortress, 1975), p. 11.

(51) Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Filadelfia: Westmister, 1979), pp. 261 y ss.

(52) Stevan L. Davies, *The Revolf of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale: Southerm Illinois University Press, 1980), pp. 95-109.

(53) Adolf von Harnack, «Probabilia über die Addresse und den Verfasser des Hebräerbriefes» en *ZNW* 1 (1900), pp. 16-41; Ruth Hoppin, *Priscilla: Author of the Epistle to the Hebrews* (Nueva York: Exposition Press, 1969), pp. 15-116.

cultural androcéntrica. En suma, parece útil suponer que algunos escritos canónicos fueron redactados por mujeres, para desafiar el dogmatismo androcéntrico que adscribe la autoría apostólica única y exclusivamente a los hombres. Pero el hecho de que algunos textos hayan podido ser escritos por mujeres no supone por sí mismo que se inserten en una perspectiva feminista. Todos los escritos cristianos primitivos, hayan sido escritos por mujeres o por hombres, comparten en mayor o menor medida la mentalidad androcéntrica y deben ser analizados y criticados en esa misma medida.

Para acabar con el condicionamiento que el texto androcéntrico ejerce sobre nuestra imaginación histórica, me ha parecido conveniente animar a los estudiantes a escribir relatos o cartas como hubiera podido hacerlo una mujer con algún cargo de responsabilidad en la Iglesia primitiva. Innecesario es decir que tal ejercicio de imaginación histórica refleja nuestra propia comprensión y nuestros presupuestos sobre los orígenes del Cristianismo. Aun así, tal ejercicio nos ayuda a relativizar el impacto de los textos androcéntricos y de la mentalidad patriarcal en ellos implícita. La siguiente carta «apócrifa» de la apóstol Febe, escrita por una de mis alumnas (54), puede iluminar el valor educativo e imaginativo del hecho de volver a escribir los textos bíblicos androcéntricos desde una perspectiva crítica feminista:

> Febe, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios, llamada a anunciar la Buena Noticia, a todos los santos, mis hermanas y hermanos, que están en Cencreas.
>
> Gracia y paz a vosotros de Dios nuestro Creador, de Jesús nuestra Sabiduría y del Espíritu nuestra Fuerza.
>
> Doy gracias a Dios cada día cuando pienso en vosotros, al recordar cómo juntos escuchamos la Buena Noticia y cómo a menudo nos regocijamos por haber llegado a ser uno en Cristo Jesús. Que Dios, Madre y Padre, Amigo y Consolador (*), os colme de amor, mansedumbre, alegría y fidelidad cuando camináis día tras día bajo la protección del Espíritu.
>
> Junia y Andrónico volvieron de mi amada Cencreas hace tan sólo dos días y me transmitieron vuestros saludos que me llenan de alegría. Me entristece estar lejos de vosotros tanto tiempo, pero sé que sólo así puede prosperar la obra de Cristo Jesús. Mi estancia aquí ha sido fecunda, pues muchas son las narraciones sobre Jesús que todavía no hemos escuchado y deseosas están las iglesias de aquí de compartir las enseñanzas. ¡Qué grito el de nuestras iglesias de Corinto! ¿Ha ayudado la visita de Pablo a aliviar la amargura de algún modo?
>
> Le encontré en Mileto cuando regresaba a Jerusalén —gracias por vuestros generosos obsequios a nuestras hermanas y hermanos que allí se encuentran—, pero no estuvo demasiado amable. Temo que no haya acogido bien mis palabras después de que hubiéramos recibido su carta. Pero de eso hablaremos más tarde. Tememos por su seguridad; la separación no se hizo sin lágrimas. A pesar de nuestras diferencias, nos abrazamos y nos encomendamos mutuamente a Dios. No olvidéis rogar cada día para que él sea fortalecido en el servicio de Cristo Jesús. Envié saludos de vuestra parte a María de Magdala y a Simón Pedro en Galilea, alegrándome con ellos por el trabajo realizado y exhortándoles a reconciliarse. Cada carta que nos llega de Jerusalén nos trae nuevas noticias sobre sus disputas, verdadero escándalo para todos los santos. Pedro se niega obstinadamente a escuchar a María, aun cuando él mismo recuerda con frecuencia cómo fue ella la primera en traer noticias del Señor Resucitado. La paciencia de María está siendo ejemplar. Pedro puede enfurecerse en ocasiones, mas ella siempre responde sin perder la calma. Esta actitud sólo pude proceder de la confianza en ella nacida aquella mañana del domingo de Pascua. ¡Qué fuente de coraje es María para todos los santos y qué privilegio el de su comunidad al tener a la cabeza a una mujer así!
>
> Las cartas y los mensajeros de Antioquía son tan bien recibidos aquí como entre vosotros. Hay muchos relatos y dichos de Jesús, y los discípulos están deseosos de contarlos. A veces me pregunto si no deberíamos tomarlos por escrito no sea que algunos pudieran perderse. Parece que la comunidad de María ha reunido enseñanzas de nuestro Maestro y las utiliza en la predicación y en la plegaria. Deberemos tenerlo en cuenta cuando yo vuelva. Han llegado dos nuevos relatos de los discípulos de Galilea ¡Qué necesario para los santos es compartir y qué importante tener a nuestros misioneros y profetas moviéndose de iglesia en iglesia! Junia me dijo que Miriam, la profetisa, había visitado nuestra iglesia y había presidido la fracción del pan mientras estuvo allí. Subrayó la coincidencia: la lectura que habíais previsto para aquel día pertenecía al Libro primero de los Reyes y Miriam señaló cómo la palabra de Hulda procedente de Yahvé en relación al libro de la Torá podría ser perfectamente su palabra a propósito del cumplimiento de la Torá en Cristo Jesús.
>
> Pero vuelvo a los nuevos relatos: el primero hace referencia al encuentro de Jesús con una mujer gentil que le pidió que curase a su hija pequeña que estaba poseída. Él rehusó, reiterando su afirmación de haber venido primero a los judíos, pero ella insistió, volviendo su argumento contra él. Reconociendo la sabiduría de sus palabras, Jesús curó entonces a la pequeña. No puedo recordar ningún otro relato en el que alguien convenciera a Jesús para cambiar

(54) Sr. Elizabeth Davis, artículo escrito para un curso sobre «La mujer en los comienzos del Cristianismo» en la Universidad de Notre Dame, en el verano de 1978.

(*) Dado que la lengua inglesa prescinde generalmente de terminaciones distintas para masculino y femenino, estos términos, como otros utilizados en la carta, convienen igualmente a ambos géneros *(N. del T.)*.

de opinión. ¡Qué felicidad para nosotros, los gentiles, que Jesús no viniera sólo para los judíos! Me gustaría hablar del segundo relato con Pablo, que últimamente parece tan preocupado por volver a poner a las mujeres «en sus sitio». Me da la impresión de que está tan deseoso de causar buena impresión a los paganos que temo esté volviendo a sus prejuicios rabínicos. Cómo si la única función de la mujer fuera ocuparse del hogar y traer hijos al mundo... «La mujer es la gloria del hombre», ¡ciertamente! No hay duda de que con su educación sabe cómo el Génesis presenta a la mujer: «a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó». Qué hombre más raro es Pablo. En la carta que nos escribió insiste con firmeza en la igualdad de la mujer y el hombre en el matrimonio, pero, en la misma carta, se enfurece al tratar el asunto de si cubrirse o no la cabeza en las asambleas

Volviendo a la narración. Después de que una mujer, alabando a Jesús, dijese: «Bendito el seno que te dio a luz y los pechos que te amamantaron», Jesús respondió: «Benditos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica». ¡Si hubiese más de entre nosotros que comprendieran la importancia de cumplir la voluntad de Dios, ya fuesen mujeres u hombres! Esto es lo que determina nuestra igualdad y restaura el «orden» de la creación.

Y, sin embargo, no puedo estar resentida con él. Se ha abstenido de escribirnos sobre si las mujeres deben guardar silencio en las asambleas. ¡Sí, algunos de los santos le animan a que lo haga! ¿Recordáis su carta a la iglesia de Roma que nos leyó antes de enviarla? Sus palabras sobre los dones —«habiendo dones diferentes según la gracia que nos ha sido concedida, usémoslos»— son de gran importancia para que las iglesias crezcan en el conomiento de Dios. Sin duda será eso y no «el buen orden» lo que lleve a las gentes a la verdad. Y aún más significativas son estas palabras de su carta a nuestros vecinos los gálatas: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Temo que algunos oigan no estas palabras de Pablo, que tan claramente reflejan la actitud y las enseñanzas de Jesús nuestra Sabiduría, sino que las ideas del pasado, antes de haber recibido la libertad del Espíritu. Me entristece pensar que en el futuro algún responsable de la Iglesia pueda decir: «Los gentiles, los esclavos y las mujeres no pueden tener acceso al ministerio de la Palabra porque Jesús no les confió cargos apostólicos». Cuando se lo dije a Pablo, se rió ruidosamente y exclamó: «¡Febe, se te ocurren unas cosas verdaderamente extrañas! Si alguna de mis cartas sobrevive, sólo un disminuido será incapaz de ver la diferencia entre mi predicación de la Buena Noticia y mis disgresiones sobre problemas y situaciones culturales. Las gentes de otras épocas se desinteresarán sin duda de los rasgos culturales y se centrarán en lo esencial del mensaje». ¡Si esta distinción estuviera tan clara para todos como lo está para Pablo...!

Queridos, todavía tendría muchas cosas que contaros, pero deberemos esperar hasta mi vuelta. Sé por Junia y Andrónico que, en mi ausencia habéis continuado reuniéndoos para la fracción del pan y la oración, recordando mi enseñanza y animándoos mutuamente en la humildad. Continuad visitando las iglesias de Corinto, recordándoles el amor que deben tenerse unos a otros. Quizás, gracias a vuestro ejemplo, cesarán sus divisiones y desacuerdo y serán, como todos estamos llamados a ser, un solo cuerpo en Cristo Jesús.

Los santos de la iglesia de Roma os envían saludos. Prisca y Aquila saludan a Apolo y le transmiten su alegría al conocer cuán fielmente difunde la Buena Nueva. Junia y Andrónico os saludan y agradecen la amabilidad que les demostrásteis con motivo de su estancia entre vosotros. Saludad a Cloe de mi parte y a la iglesia que se reúne en su casa. Saludos a Esteban, a través del cual recibí la fe. Acaico os llevará esta carta. Recibidle en casa con el corazón rebosante de alegría.

Que mi amor esté con vosotros en el Espíritu.

Capítulo 3

HACIA UN MODELO FEMINISTA DE RECONSTRUCCION HISTORICA

Si una reconstrucción feminista de la historia no puede tomar los textos patriarcales al pie de la letra, sino que debe interpretarlos críticamente desde una perspectiva feminista, la noción de historia como «lo que realmente sucedió» se torna problemática. Aunque la ciencia haya abandonado en gran medida esta idea, sigue siendo dominante en la instrucción religiosa, los libros dogmáticos y las declaraciones eclesiásticas. La fuerza psicológica del fundamentalismo se deriva de una comprensión de la Biblia como documento históricamente exacto de la voluntad de Dios (1). Esta certeza de algunos biblistas no sólo se basa en un planteamiento teórico superado de la revelación bíblica, sino también en una errónea comprensión de lo que la misma Biblia representa. Como relato histórico del ministerio de Jesús o de la vida de la Iglesia primitiva, no nos cuenta lo que realmente ocurrió sino el significado teológico que se acordó a los hechos.

Nuestra interpretación de los orígenes del Cristianismo es habitualmente monolítica. Está en gran medida determinada por los Hechos de los Apóstoles, que describen un desarrollo lineal de la comunidad

---

(1) James Barr, «The Fundamentalist Understanding of Scripture» en *Concilium* 138 (1980), pp. 70-74.

de Jerusalén fundada en Pentecostés hasta la misión de Pablo, de dimensión universal, cuyo apogeo coincide con su llegada a Roma, centro político del mundo greco-romano. Las epístolas paulinas no son consideradas fuentes históricas que reflejan una situación del Cristianismo de múltiples facetas y cargada de tensiones, sino más bien tratados teológicos que exponen y defienden la doctrina de la justificación por la fe.

La concepción bíblico-historicista de los orígenes del Cristianismo impera todavía en muchos manuales y en la conciencia de numerosos cristianos y teólogos. Según esta concepción, Jesús instituyó la Iglesia, ordenó a los doce y determinó las formas institucionales de la Iglesia. Los apóstoles continuaron la misión y la obra de Jesús y su mensaje se codificó a su vez en el Nuevo Testamento como Sagrada Escritura. Todos los desarrollos ulteriores han sido deducidos de la revelación de Dios en la Escritura y la Iglesia verdadera nunca se ha desviado de la tradición apostólica (2). No obstante, tal interpretación ideológica de los orígenes del Cristianismo no es ya científicamente aceptable y resulta teológicamente destructiva respecto a la identidad de las mujeres cristianas que, según este retrato del Cristianismo primitivo, fueron miembros pero no responsables de la Iglesia.

La investigación histórico-crítica ha demostrado que esta visión historicista y unilateral es una contrucción teológica posterior. En consecuencia, los exegetas ha intentado reemplazarla por otros modelos heurísticos y otros patrones teóricos que puedan hacer más inteligibles la diversidad de pensamiento y de formas de vida en los comienzos del Cristianismo. Pero aunque la mayor parte de los exegetas están de acuerdo en que Jesús no dejó un proyecto (3) para la organización de la Iglesia y en que los tiempos apostólicos estuvieron lejos de ser «un solo corazón y una sola alma», sus reconstrucciones de aquel período de la historia varían de forma considerable. Cuestiones tales como la importancia histórica de los doce, la institución de la comida eucarística y del baustismo, la relación entre carisma y ministerio, la diferencia entre «entusiasmo» apocalíptico y «entusiasmo» gnóstico, la yuxtaposición de paulinismo y catolicismo primitivo, las diferencias entre tradición apostólica y herejía, así como el problema de la autoridad y el significado de los primeros tiempos del Cristianismo para los cristianos de hoy en día, todo esto ha sido extensamente debatido y ha recibido diferentes respuestas.

(2) Véase, por ejemplo, Manuel Miguens, *Church Ministries in New Testament Times* (Arlington. Va Christian Culture Press, 1976)

(3) Véase especialmente Raymond E Brown, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (Nueva York Paulist Press, 1975) para la negación crítica de este concepto

Estas controversias entre eruditos han mostrado que no sólo existe una manera de conceptualizar los orígenes cristianos (4). Sin embargo, en la medida en que tales discusiones quedan limitadas al círculo esotérico de los especialistas, gran número de mujeres son todavía víctimas de una historiografía y de una teología monolíticas. Unicamente no renunciando al trabajo intelectual e insistiendo en la necesidad de un discusión abierta de *todos* los temas generalmente reservados a los expertos —sean investigadores o sacerdotes— conseguiremos superar el carácter elitista de la comunidad científica y de la Iglesia.

Como en otras parcelas de la historia, la solidez de la historia del Cristianismo primitivo está en función de la coherencia de una «visión unificante» (5). En su *History and Social Theory,* Gordon Leff postula reiteradamente los criterios para esa necesaria solidez: la objetividad histórica no consiste en hechos o datos «puros» sino en la relación dinámica que se establece entre la información recogida a partir de las fuentes y la visión unificadora del intérprete. Los historiadores recogen todo el material disponible, se aseguran de su correcta utilización y lo integran en una estructura teórica razonable. Pero los historiadores razonan con pruebas que no son sucesos accesibles a nuestra experiencia. En su intento de hacer inteligible el pasado, el historiador debe ir más allá de los acontecimientos en un acto de «recreación intelectual». Al hacerlo, muestra por qué, por ejemplo, «el hecho de que César atravesara el Rubicón tuvo importancia para la posteridad y pone también de manifiesto lo que eso significó para César y sus contemporáneos» (6). Para llevar a cabo esta labor, el historiador debe tener un esquema teórico de referencia y debe construir un modelo que sea a la vez comparativo e ideal:

(4) Véase especialmente el debate entre los especialistas alemanes D Luhrmann, «Erwagungen zur Geschichte des Urchristentums» en *EvTh* 32 (1972), pp 452-67, J Blanck, «Probleme einer Geschichte des Urchristentums» en *Una Sancta* 30 (1975), pp 261-86, H Paulsen, «Zur Wissenchaft vom Urchristentum und der alten Kirche - ein methodischer Versuch» en *ZNW* 68 (1977), PP 200-230, N Brox, «Fragen zur Denkform der Kirchengeschichtswissennschaft» en *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 90 (1979), pp 1-22, y el trabajo de H M Baumgartner, *Kontinuitat und Geschichte Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (Frankfurt Suhrkamp, 1972)

(5) G Heinz (*Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20 Jahrhunderts* [Tubinger Theologische Studien 4 Mainz Grunewald, 1974]) ilumina los postulados teológicos que subyacen a las diferentes reconstrucciones de los primeros tiempos del Cristianismo

(6) Gordon Leff, *History and Social Theory* (Nueva York Doubleday, 1971), p 111

> ...las letras grabadas sobre piedras, un fragmento de pergamino, los restos de un ciudad medieval o el tratado de un maestro de escuela, no proporcionan por sí mismos más que los datos con los que el historiador trabaja; para convertirlos en hechos históricos, es decir, en lo que él *[sic]* supone que ha sucedido, él *[sic]* debe hacer uso de todo un aparato crítico e interpretativo de selección, valoración, interpretación y rechazo, que se basa en la inferencia en tanto que opuesta a la observación y que, por consiguiente, nunca puede ir más allá de un alto grado de probabilidad (7)

Esta búsqueda de modelos teóricos y esquemas heurísticos no debe perder de vista la cuestión de la participación activa de las mujeres en los orígenes del Cristianismo. Por tanto, todo modelo debe ser puesto a prueba y valorado respecto a su capacidad de dar cuenta de la información de nuestras fuentes sobre la historia de la mujer y respecto a la forma en que esa información pueda ser integrada en un esquema global a fin de transformar la historiografía androcéntrica en nuestra común historia. Una re-creación intelectual de los orígenes del Cristianismo que pretenda hacer inteligible el pasado, debe romper con una historiografía androcéntrica que no transmite con exactitud la información de nuestras fuentes, en particular el hecho de que las mujeres desarrollaban un papel importante en las iglesias cristianas primitivas. Finalmente, un esquema teórico adecuado a una historiografía feminista debe elucidar lo que significó para las mujeres el ser miembros activos y responsables y al mismo tiempo sacar a la luz el significado histórico de esta participación activa en los primeros tiempos del Cristianismo.

El reciente interés de los especialistas por el entorno social es un renovado intento de encontrar modelos de reconstrucción histórica. Queriendo averiguar cuáles eran las condiciones sociales y quiénes las personas que encabezaban el movimiento cristiano, estos estudios se desplazan de los textos bíblicos a sus contextos sociales. De esta manera tratan de encontrar el *Sitz im Leben* de las formas y los escritos tradicionales que es parte del estudio de la historia de las tradiciones llevado a cabo por los investigadores del Nuevo Testamento en los tres últimos cuartos de siglo.

Tras haber pasado casi sesenta años centrada en los temas kerygmáticos, la investigación de la última década se ha inclinado de nuevo sobre el contexto social y la matriz de las primeras tradiciones y enseñanzas cristianas. Buen número de los estudios neotestamentarios del medio siglo pasado han tratado de identificar a los diversos grupos

(7) Ibid., p 14

y tendencias del Cristianismo primitivo según sus sistemas de creencias (8), clasificándolos después según el dualista modelo doctrinal de ortodoxia y herejía. Así, por ejemplo, se reconocía que los escritos de Pablo o los Evangelios sólo podían ser comprendidos una vez que su *Sitz im Leben* hubiera sido perfectamente delimitado, pero la crítica de la redacción tendió a caracterizar este marco en términos de creencias de las comunidades cristianas. Se sostenía que Pablo insistía en el orden de la creación a propósito de la participación de la mujer en la comunidad, mientras que sus «oponentes» de Corinto eran «entusiastas del Espíritu» o tenían una teología «gnostizante» que negaba las diferencias en la creación de hombre y mujer.

El estudio del mundo social del Cristianismo primitivo trata de reemplazar este modelo dualista de sistemas opuestos de creencias, reconstruyendo el marco sociológico de las primeras fuentes y tradiciones cristianas. Mientras la crítica de las formas y la crítica de la redacción centran su atención sobre las enseñanzas de las primeras tradiciones y los primeros escritos cristianos e interpretan el contexto socio-cultural del Judaísmo y el Helenismo romano como planos de fondo, estos nuevos enfoques tratan de llamar la atención sobre la vida y el comportamiento de los primeros cristianos. Al plantear cuestiones como ¿a qué se parecía hacerse cristiano para una mujer judía o romana?, ¿qué efecto tenía este hecho en sus relaciones sociales?, ¿en qué medida repercutía sobre la familia de la mujer o sobre su círculo de amigos?, ¿por qué las mujeres se unieron a los primeros grupos cristianos? (9), la conceptualización tradicional del Cristianismo primitivo y su trasfondo cultural se viene abajo. Un nuevo esquema teórico se hace necesario, un esquema que pueda captar la interacción dinámica de los orígenes cristianos y su marco sociológico y cultural.

Quienes estudian el mundo social del Cristianismo primitivo tratan, pues, de encontrar nuevos modelos heurísticos integradores, no para establecer una «teoría definitiva de la evolución del Cristianismo primitivo» sino para provocar un «incremento de la imaginación his-

(8) Para una visión de conjunto de la literatura paulina, cf E Earle Ellis, «Paul and His Opponents Trends in Research» en J Neusner, ed , *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults Studies for Morton Smith* (Leinden: Brill, 1975), pp 1264-98

(9) Pero no se encuentran generalmente estas preguntas en las diferentes propuestas de reconstrucción social de los primeros tiempos del Cristianismo Esto también puede ser debido al androcentrismo inconsciente de los modelos y las estructuras teóricas sociológicas Véase especialmente Dorothy Smith, «A Sociology for Women The Line of Fault» en *The Prisms of Sex*, pp 135-87, Meredith Gould, «The New Sociology» en *Signs* 5 (1980), pp 459-67, Cynthia Fuchs Epstein, «Women in Sociological Analysis New Scholarship Versus Old Paradigms» en *Soundings* 64 (1981), pp 485-98

tórica» (10). En un estudio de las obras recientes sobre el tema, John Gager proponía hacer la distinción entre el término *social,* que designa «la sociedad o el orden social» y «la descripción de los hechos sociales relevantes», por una parte, y el término *sociológico,* que designa «todo un abanico de teorías explicativas y de hipótesis... destinadas a explicar los hechos sociales» (11), por otra. Sin embargo, a nivel práctico, tal distinción no puede mantenerse en la reconstrucción de los orígenes del Cristianismo, como lo muestra la propia crítica de Gager a los escritos de Malherbe y Grant. Al adoptar los modelos teóricos propios para «explicar» los hechos sociales, no se proporciona una descripción objetiva de los datos, sino que simplemente se dificulta por la articulación de los esquemas teóricos propios (12).

LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO: DESHEREDADOS Y MARGINADOS

Los estudios sociales del Cristianismo primitivo (13) utilizan abundantemente el tipo sociológico o modelo abstracto de «secta» para hacer inteligibles los orígenes del Cristianismo. Parecen haber llegado al consenso de que el movimiento de Jesús en Palestina es más fácilmente comprensible si se habla de «secta».

Siguiendo a W. Stark, Robin Scroggs ha aplicado lo más fielmente posible la tipología de la secta a los orígenes del Cristianismo a fin de mostrar que «la comunidad llamada a la existencia por Jesús tiene las características esenciales de una secta religiosa» (14). El grupo de

(10) Wayne A Meeks, «The Social World of Early Christianity» en *Bulletin of the Council on the Study of Religion* 6 (1975), p 5

(11) John G Gager, *Religious Studies Review* 5 (1979), pp 174-80 175

(12) Véase Dietfried Gewalt, «Neutestamentliche Exegese und Soziologie» en *EvTh* 31 (1971), pp 87-99, y el ensayo hermenéutico en Fred R Dallmayr y Thomas A MacCarthy, eds , *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame University of Notre Dame Press, 1977)

(13) Véanse especialmente los ensayos de J Smith, «Social Description of Early Christianity» en *Religious Studies Reviem* 2 (1975), pp 19-25, D J Harrington, «Sociological Concepts and the Early Church A Decade of Research» en *Theological Studies* 41 (1980), pp 181-90, Robin Scroggs, «The Sociological Interpretation of the New Testament The Present State of the Research» en *NTS* 26 (1980), pp 164-79, Cyril S Rodd, «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies» en *JSOT* 19 (1981), pp 95-106

(14) R Scroggs, «The Earliest Christian Communities as Sectariam Movement» en Neusner, *Christianity, Judaims and Other Cults,* II, p 23

Jesús reúne los siete rasgos definitorios del concepto de secta (15). Comienza como una protesta (1.°) que rechaza la visión de la realidad aceptada por la clase dirigente (2.°). Como comunidad ordenada de manera igualitaria y no jerárquica (3.°), ofrece amor y aceptación a todos aquellos que se les unen, especialmente los marginados (4.°). Como asociación voluntaria (5.°), el grupo de Jesús exige un compromiso total (6.°). Dado que no todas las sectas son adventistas, su carácter apocalíptico muestra que el movimiento de Jesús estaba principalmente enraizado entre los desheredados, los pobres y los que sufren (7.°). Dos de los supuestos metodológicos de Scroggs son importantes: primero, no hace distinción entre el Jesús histórico, los oyentes del Jesús histórico y la comunidad primera porque, sociológicamente hablando, ambos grupos son fundamentalmente idénticos; segundo, desarrolla su argumentación sobre la base de que los seguidores de Jesús eran de extracción campesina más que pertenecientes a grupos urbanos empobrecidos, pues la mayor parte de las tradiciones sinópticas reflejan un medio rural. Scroggs insiste en que el término «secta» no debe ser interpretado como opuesto a «iglesia», sino como opuesto a «sociedad» en el sentido más amplio, al «mundo». En este sentido, el movimiento de Jesús fue un movimiento contracultural.

Considerando que la tipología de Scroggs tiende a la generalización, S. R. Isenberg y John Gager han intentado, cada uno independientemente del otro, especificar el carácter sectario del grupo de Jesús como movimiento milenarista. Isenberg ha propuesto que fariseos, esenios y otros grupos de la Palestina greco-romana pretendían acceder al poder religioso de diferentes maneras porque se sentían excluidos de sus instituciones, el culto del Templo o la Torá (16). Tales grupos milenaristas, entre los que habría figurado el movimiento de Jesús, se desarrollaron según el siguiente esquema: un sentimiento de privación, una nueva puesta a prueba de sus nuevas creencias sobre el poder religioso, la aparición de un profeta milenarista durante este proceso y, finalmente, la consolidación o la disolución. Según Isenberg, el Maestro de Justicia de Qumrán, al igual que Jesús y Pablo, fueron profetas milenaristas que reivindicaron un poder religioso fuera de las vías normales de este poder en el Judaísmo.

Análogamente, Gager mantiene que los comienzos del Cristia-

(15) Cf Kurt Rudolph, «Wesen und Struktur der Sekte Bemerkungen zum Stand der Diskussion in Religioswissenschaft und-soziologie» en *Kairos* 21 (1979), pp 241-54

(16) Sheldon R Isenberg, «Millenarism in Greco-Roman Palestine» en *Religion* 4 (1974), pp 26-46, y «Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine» en Neusner, *Christianity, Judaism and Other Cults,* II, pp 24-52

nismo presentan los cinco rasgos característicos de los movimientos milenaristas: la promesa del cielo sobre la tierra en un futuro inmediato, la inversión o el derrocamiento del orden social imperante, una enorme liberación de energía emocional que se traduce en conductas extáticas, una duración limitada del movimiento y, sobre todo, el papel central de Jesús, así como el carácter apocalíptico de las primeras tradiciones cristianas. Por este motivo, Gager mantiene que el Cristianismo primitivo fue un movimiento de desheredados y marginados. Reconcilia esta afirmación con el punto de vista de Plinio, para quien el Cristianismo había ejercido su atracción sobre personas «de todas las categorías sociales» al introducir el concepto de «privación relativa» (17). La categoría de los marginados incluye también a los que son mal vistos o no son queridos y entre ellos pueden estar los intelectuales, las mujeres, los extranjeros, los provincianos o los antiguos esclavos, que no necesariamente son pobres desde un punto de vista económico. Mientras Isenberg localiza el carácter milenarista del movimiento de Jesús en la privación y en la conquista del poder religioso, Gager lo centra en la conquista del poder social.

Sin embargo, Gager no establece diferencias entre el movimiento de Jesús en Palestina y las primeras comunidades misioneras en los centros urbanos del mundo greco-romano (18). Tal distinción es, por el contrario, la base de la reconstrucción social elaborada por Gerd Theissen (19). El modelo sociológico de Theissen es funcionalista y su reconstrucción del movimiento de Jesús está esencialmente fundamentada en el análisis del conflicto. Pero mientras su análisis del movimiento de Jesús se basa —como decimos— «en una teoría sociológica del conflicto», para la reconstrucción de los orígenes del Cristianismo en la sociedad urbana helenista defiende, sin embargo, una «teoría sociológica de la integración». En el mundo helenista se ponía el acento, sobre todo, en la vida de las comunidades locales, cuyos miembros más influyentes pertenecían a «clases privilegiadas». Estas comunidades existían en las ciudades y no entraban en oposición con los valores de la sociedad. El «amor patriarcal» es lo que mejor caracteriza su atmósfera social y religiosa.

(17) John G Gager, *Kingdom and Community The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N J Prentice-Hall, 1975), pp 95 y ss.

(18) Véanse también los artículos sobre la obra de Gager. D. Bartlett, «John G. Gager's 'Kingdom and Community' A Summary and Response» en *Zygon* 13 (1978), pp 109-22, J Smith, «Too Much Kingdom, Too Little Community», ibid , pp 123-30, y D Tracy, «A Theological Response to 'Kingdom and Community'», ibid , pp 131-35

(19) G Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Filadelfia· Fortress, 1978), y la compilación de sus ensayos sobre Corinto, *The Social Setting of Pauline Christianity Essays on Corinth* (Filadelfia Fortress, 1982)

Jesús había «llamado a la existencia» a un movimiento de carismáticos errantes pero no fundó comunidades locales. Estos carismáticos errantes dieron forma a las tradiciones de Jesús y a su ethos radical. Se caracterizaban por la carencia de hogar, la ausencia de familia, la renuncia a las posesiones y a toda forma de defensa. Al igual que los filósofos cínicos, los primeros carismáticos cristianos «parecen haber llevado una existencia vagabunda» y haber elegido el papel de *outsiders*. La organización y la base económica de este movimiento de predicadores itinerantes eran proporcionadas por los simpatizantes locales que se mantenían dentro de las estructuras sociales del Judaísmo.

> [Estos últimos] no representaban de forma tan nítida la encarnación del nuevo elemento que había surgido con los comienzos del Cristianismo, pues numerosas obligaciones y vínculos diversos les mantenían atados al pasado. Fueron más bien los carismáticos errantes y sin hogar quienes transmitieron lo que más tarde había de tomar una forma independiente como Cristianismo (20).

Pero esto debe ser sometido a crítica. En la interpretación de Theissen, los seguidores de Jesús no eran pobres, desheredados o marginados, como Scroggs y Gager pretendían, sino que más bien *hacían la opción* de renunciar a sus posesiones, mientras los simpatizantes locales que no hacían otro tanto eran considerados como cristianos «de segunda fila». Sin embargo, el cuidadoso análisis de W. Stegemann sobre las bases textuales de Theissen ha demostrado que los primeros seguidores de Jesús no eligieron una condición social diferente, sino que vivieron un ethos religioso distinto (21). La imagen de los discípulos de Jesús, próxima a la escuela filosófica de los cínicos, es más tardía y prevalece de forma especial en la interpretación de Lucas. Su renuncia a «la familia y las posesiones» se veía compensada con un nuevo tipo de relación: la comunidd (Mc 10,30). No debe pasarse por alto que tal rechazo de la familia es, para la fuente Q, no una norma ascética sino una necesidad extrema a causa del odio que la confesión de Jesús provocaba (Mt 10,35).

Theissen había caracterizado previamente a los que apoyaban a los carismáticos itinerantes como aquéllos «que por propia voluntad se mantenían al margen de la sociedad», mientras que los transmisores

(20) Theissen, *Early Palestinian Christianity*, p 8

(21) W Stegemann, «Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These» en W Schottroff y W. Stegemann, eds , *Der Gott der kleinen Leute Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, vol 2, *Neues Testament* (Munich Kaiser, 1979), pp 94-120.

de las tradiciones jesuánicas eran los que estaban «en los lugares más bajos de la escala social» (22). Sin embargo, en su libro los presenta únicamente en términos de «relación complementaria» con los carismáticos (23) para mantener su distinción entre el radicalismo ético del movimiento de Jesús y el amor patriarcal e integrador de las comunidades cristianas en el mundo griego. Pero debe señalarse que esta diferencia en el ethos cristiano muy bien puede ser fruto de la forma de análisis sociológico elegida por Theissen (análisis en función del conflicto para Palestina, en función de la integración para los centros helenistas). La primera literatura apologética cristiana, así como los ataques paganos a los cristianos, parecen reflejar la relación del Cristianismo primitivo con la sociedad en términos de conflicto, incluso durante el siglo II.

En conclusión: los estudios sociológicos del movimiento de Jesús convergen en la clasificación sociológica de los orígenes del Cristianismo en Palestina como movimiento sectario «agresivo», «revolucionario» o «milenarista». Sin embargo, sólo Gager incluye en su descripción a las primeras comunidades misioneras en el mundo grecoromano, mientras que Scroggs no las menciona y Theissen sostiene que eran estructuralmente muy distintas de los radicales itinerantes que configuraron las tradiciones jesuánicas. Su afirmación de que el movimiento cristiano de los centros urbanos del mundo greco-romano es integrador y no conflictivo debe ser contrastado mediante un análisis sociológico que aplique el mismo análisis de conflicto a los documentos concernientes a estas comunidades.

1. El estudio llevado a cabo por Meek sobre el cristianismo paulino parece revelar una ambigüedad fundamental en las cartas del apóstol: por una parte, la comunidad cristiana es entendida como una secta escatológica con un sentido muy marcado de los límites del grupo, pero, por otra, es una «secta abierta, preocupada por no ofender a los que se encontraban fuera de ella y por atraerlos a su mensaje» (24). Así pues, no está muy claro si el movimiento cristiano urbano fue un tipo diferente de secta, si acentuó ciertos aspectos del tipo no-urbano o si puede considerarse como una transición de un tipo a otro.

(22) G. Theissen, «Itinerant Radicalism: The Tradition of Jesus Sayings from the Perspective of the Sociology of Literature» en N. K. Gottwald y A. C. Wire, eds., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Berkeley: Radical Religion Reader, 1976), pp. 84-93:89.

(23) Theissen, *Early Palestinian Christianity*, p. 22.

(24) Wayne A. Meeks, «Since Then You Would Need to Go Out of the World: Group Boundaries in Early Christianity» en T. J. Ryan, ed., *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives* (Villanove, Pa.: College Theology Society, 1979), pp. 4-29:22.

Su carácter conflictivo de protesta frente al «mundo» greco-romano no puede ser descartado de antemano.

2. La localización sociológica del grupo de Jesús es debida a Weber y Troeltsch, aunque ello modifique sus clasificaciones. Debe tenerse en cuenta que «secta» o «movimiento milenarista» son tipologías que describen las relaciones típicas pero no las particulares entre sociedad y religión. Yinger, por su parte, ha señalado especialmente tres puntos débiles en el sistema de Troeltsch que deben tenerse en cuenta en la reconstrucción de los orígenes del Cristianismo. Sostiene que una tipología dicotómica no permite la expresión de la complejidad y los múltiples matices del mundo real. Iglesia y secta no deben entenderse como opuestos sino como puntos extremos de un continuum con puntos intermedios entre ellos. Por otra parte, Troeltsch no estudió adecuadamente las condiciones que hacen posible la aparición de varios tipos de organizaciones religiosas. En definitiva, para describir el abanico completo de datos es necesario añadir tres criterios:

A) Precisar en qué grado el grupo religioso incluye a los miembros de la sociedad.
B) Estudiar hasta qué punto el grupo acepta los valores y estructuras de la sociedad.
C) Definir el contexto en el que una organización integra un número de unidades y origina una burocracia (25).

3. Estos tres análisis del movimiento de Jesús parecen subrayar el carácter no-familiar o anti-familiar de los primeros grupos cristianos. Parece que este aspecto proporciona un fructífero punto de partida para el análisis del papel de la mujer en el movimiento. Sin embargo, aunque todos los especialistas tratan de abordar de una manera u otra la incógnita de lo que podía representar el ser o hacerse cristiano (ordinario) en el siglo primero, ninguno de ellos plantea la cuestión de lo que significaba para una mujer de Palestina, una mujer judía de Corinto o una mujer gentil en Galacia, unirse al movimiento cristiano.

CONSOLIDACION E INSTITUCIONALIZACION: EL AMOR PATRIARCALIZANTE

Aunque sociólogos y antropólogos difieran considerablemente en su clasificación y definición de la secta-tipo, están prácticamente de

(25) J. Milton Jinger, The Scientific Study of Religion (Nueva York: MacMillan, 1970), pp. 251-81:257.

acuerdo en que una vida de corta duración es inherente a la secta típica y al movimiento milenarista. Sin embargo, no es fácil comprender por qué ciertos movimientos milenaristas desaparecen por completo después del primer brote de entusiasmo, mientras otros perduran y se prolongan en diferentes maneras. Gager afirma categóricamente que si el Cristianismo sobrevivió no fue como culto milenarista (26) y pregunta: «¿Qué sucedió con el Cristianismo para que no sólo sobreviviera al fallo de sus profecías iniciales, sino que lo hiciera, además, de una manera tan espectacular» (27).

Las implicaciones hermenéuticas de este juicio sociológico son analizadas en su comentario a Ga 3,28. Presenta este texto como «prototipo de la ética milenarista» y continúa así su reflexión:

> A la luz de la postura radical de Pablo, tal y como la expresó en éste y en otros pasajes, puede parecer irónico que la corriente principal del Cristianismo haya optado finalmente por excluir a las mujeres de toda participación relevante en el culto y que esto se haga con frecuencia apelando a la autoridad de Pablo. Pero decir que las iglesias no consiguieron traducir su programa a la realidad es afirmar lo evidente. Pues los movimientos itinerantes fracasaron por definición y los que sobrevivieron lo hicieron sobre unas bases substancialmente nuevas (28).

Admite que grupos cristianos como montanistas y marcionitas «llevaron adelante el ideal primitivo» y, sin embargo, los etiqueta de «herejes». Parece suponer que su praxis no continuaba (al menos en este punto) el ethos milenarista del movimiento cristiano inicial, aunque en un capítulo posterior rechaza la visión tradicional sobre la herejía como desviación del ethos cristiano ortodoxo.

Al hablar de la composición social del Cristianismo primitivo, Gager acepta, sin embargo, el punto de vista generalmente admitido por los especialistas en cuestión social, que es contrario al postulado referente a la exigua esperanza de vida de la secta. Este punto de vista sostiene que, por una parte, «el Cristianismo ha sido durante más de doscientos años un movimiento integrado esencialmente por marginados» y, por otra, que «su atractivo para tales grupos se basaba tanto en consideraciones sociales como ideológicas» (29). Así pues, las condiciones sociales y el atractivo del Cristianismo primitivo como protesta configurada en secta contra el orden social existente no cambiaron a lo largo de más de doscientos años.

(26) Gager, *Kingdom and Community*, p. 21.
(27) Ibid., p. 37.
(28) Ibid., p. 35.
(29) Ibid., p. 96.

Pasando del análisis milenarista al análisis weberiano, Gager plantea la cuestión de la consolidación y el éxito del Cristianismo. En un principio, afirma de nuevo que el desarrollo del Cristianismo primitivo no se ajusta por completo al de un movimiento sectario milenarista ya que sus tendencias antinómicas y carismáticas persistieron durante largo tiempo. Observa que la consolidación de funciones y estructuras no tuvo lugar hasta la segunda mitad del siglo I e incluso entonces fueron contestadas por buena parte de sus miembros. Sólo a comienzos del siglo II encontramos escritores cristianos que insisten en la estructuración de las funciones locales (véanse las cartas pastorales, Ignacio, 1 Clemente). No considera, sin embargo, si estos escritos son descripciones de las funciones eclesiales o si son textos preceptivos que pretenden establecer unas formas concretas de autoridad. El liderazgo ejercido por los profetas y su supresión posterior deben ser analizados aquí.

Con Weber, Gager afirma que la supervivencia de toda comunidd religiosa descansa en la transición de «ninguna regla» a «las nuevas reglas» y presenta este tránsito como una «ley fundamental». Por tanto, no podemos «lamentar la transformación en rutina del entusiasmo primitivo que caracteriza todo movimiento carismático o milenarista en su segunda generación y a veces incluso antes» (30). Además, el hecho de que el carisma se vea afectado por la rutina no significa su eliminación. En la medida en que los orígenes carismáticos del Cristianismo primitivo están codificados en el cuerpo de la Escritura, los intentos de renovar la Iglesia institucional pueden apelar a la memoria bíblica recordando sus comienzos entusiastas y haciendo renacer nuevos movimientos de entusiasmo. De esta forma, la autoridad carismática y la aparición de las estructuras institucionales son «complementarios, no antitéticos». Además, la polémica anti-judía, la apologética pagana y la lucha contra los herejes son para las iglesias factores de consolidación adicionales en la búsqueda de su identidad. «Cada uno de estos elementos representa una fase indispensable en el nacimiento y crecimiento de un movimiento religioso que avanza con éxito» (31).

En su último capítulo, Gager vuelve una vez más a la cuestión del éxito, bien que con un planteamiento diferente. Tras haber estudiado las posibles explicaciones del crecimiento y transformación del Cristianismo, Gager pasa revista a los factores externos e internos que contribuyeron a este resultado. Hace referencia a una serie de cir-

(30) Ibid., p. 67.
(31) Ibid., p. 87.

cunstancias externas que permitieron el auge del movimiento y a un solo factor interno determinante: «el sentido radical de la comunidad cristiana, abierta a todos, insistiendo en una lealtad exclusiva y absoluta y preocupada por todos los aspectos de la vida del creyente. Desde los orígenes, el único rasgo distintivo del Cristianismo fue este sentido de comunidad» (32).

Que se esté o no de acuerdo con este planteamiento no es lo importante. Lo que importa es que Gager contradice aquí su propio análisis weberiano. El rasgo distintivo del Cristianismo era la visión de la comunidad expresada en Ga 3,28 no como ideal milenarista sino como realidad comunitaria. Además, hay que preguntarse si es legítimo hablar de Cristianismo en singular o de comunidades cristianas; hay que investigar más detalladamente si estos primeros grupos cristianos fueron «iglesia», confesión, sectas constituidas, movimientos sectarios o sectas carismáticas, y qué grupos se ajustaban a cada uno de estos conceptos y cuáles a otro. Finalmente, es necesario distinguir entre tres tipos básicos de secta: la agresiva o revolucionaria, la evasiva o introvertida y la gnóstica o de aceptación, y ello con todos lo matices que implica su posible interacción. Mientras que la crítica de las formas y la crítica de la redacción han desarrollado un modelo pluralista del Cristianismo neotestamentario, los estudios del mundo social manifiestan en ese aspecto una cierta insuficiencia y caen con demasiada facilidad en la dicotomía teológica de ortodoxia y herejía, que a su vez se asimila a iglesia y secta.

Mientras Gager establece «el sentido de la comunidad» como elemento distintivo del Cristianismo, Theissen identifica esta fuerza integradora del Cristianismo con el «amor patriarcalizante», en contradicción con el radicalismo ético, fuente de conflictos, del movimiento de Jesús. Introduce así un concepto analítico que toma de Troeltsch (el patriarcalismo) (33), para explicar la conjunción de personas ricas y poderosas con otras de la más baja extracción social en las comunidades cristianas del mundo helenista. El modelo teórico es la visión del *oikos* o *familia* patriarcal con su estructura jerárquica y sus papeles diferenciados.

La componente religiosa cristiana es el amor-agapé que reduce las fricciones y conduce a una «aceptación voluntaria de las desigualdades establecidas». Este amor hace que las desigualdades se tornen «fructíferas para los valores éticos de las relaciones personales». En otras palabras, la aportación del Cristianismo al mundo greco-

(32) Ibid., p. 140.
(33) Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (Nueva York: MacMillan, 1931), I, p. 19.

romano es la interiorización de las desigualdades y de las jerarquías estructurales propias de una sociedad patriarcal. Un análisis de 1 Corintios muestra, según Theissen, que Pablo no está interesado en una reforma o revolución del orden social existente sino en su transformación y sublimación en un plano más fundamental. Troeltsch dice:

> Como administradores de Dios, el grande debe cuidar del pequeño, y como servidores de Dios, el pequeño debe someterse a quienes tienen autoridad; y puesto que al hacerlo se reúnen en una misma actitud de servicio a Dios, se afirma la igualdad religiosa interior y la actitud ética es ampliada por el ejercicio de las tiernas virtudes de la responsabilidad y la entrega confiada y recíproca. Es innegable que este ideal es vagamente percibido por Pablo y que sólo por él desea modificar las condiciones existentes, del interior hacia el exterior, sin tocar para nada su aspecto externo (34).

Es importante advertir que Theissen no deduce su concepción del poder integrador del *Liebespatrarchialismus* ni de un análisis crítico de este concepto heurístico y sus implicaciones sociales ni tampoco de un análisis del texto, sino que más bien superpone el modelo al texto, especialmente en 1 Corintios. Afirma, sin embargo, que, a causa de este «conservadurismo social moderado» del amor patriarcalizante, el Cristianismo triunfó frente al montanismo y al gnosticismo de los siglos II y III porque fue capaz de atraer a las masas (35). Además, allí donde la Antigüedad trataba de resolver la fuente de conflictos que suponía el radicalismo ético con la visión filosófica de la igualdad de todos los ciudadanos libres, el amor patriarcalizante cristiano ofrecía un modelo diferente de integración: la fundamental igualdad interior de todos «en Cristo», mientras se mantenían las diferencias sociales básicas y jerarquías en el orden político y eclesial (36).

Theissen resume así su visión del desarrollo del Cristianismo primitivo:

> Si se estudia la forma en que son transmitidas las palabras de Jesús en el Cristianismo primitivo, aparecen tres formas sociales de fe cristiana: el radicalismo itinerante, el amor patriarcalizante y el radicalismo gnóstico. En ellas se encuentran los tres tipos de desarrollo que Troeltsch sigue a través de toda la historia del Cristianismo: la secta, la iglesia establecida y el espiritualismo. El ethos del radicalismo itinerante se reaviva repetidas veces en movimientos

(34) Ibid., I, p. 78.
(35) G. Theissen, «Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Christentums» en *ZNW* 64 (1974), pp. 232-72:270.
(36) Ibid., p. 272.

de tipo sectario como el montanismo, el ascetismo itinerante siríaco, los monjes mendicantes de la Edad Media y el ala izquierda de la Reforma. El radicalismo gnóstico se expresó en las recurrentes apariciones de grupos disidentes individualistas y místicos dentro y fuera de la Iglesia. Pero hemos de agradecer al amor patriarcalizante la estabilidad institucional de la Iglesia. Con habilidad y sabiduría atemperó el radicalismo cristiano de los comienzos, de modo que la fe cristiana llegara a ser un estilo de vida que pudiera ser practicado de manera colectiva (37).

Reconoce Theissen que este amor patriarcalizante se mostró más como violencia que como amor contra aquéllos que no lo acataron; no obstante, considera que ello fue una necesidad social e histórica para la supervivencia del Cristianismo. Para decirlo con claridad: la Iglesia no está construida sobre los profetas y los apóstoles, que en tanto que carismáticos pertenecen a la tradición «radical», sino sobre el amor patriarcalizante, es decir, sobre las espaldas de las mujeres, los esclavos y las clases más bajas. La historia no solo está *escrita* por los vencedores, también está hecha por ellos.

La opinión de Theissen es recogida por Elaine Pagels que sitúa el enfrentamiento entre gnósticos y ortodoxos en el plano sociológico como un conflicto entre «unos individuos incansables y activos que se trazaron un sendero individual de búsqueda personal y la estructura institucional que ofrecía a la gran mayoría del pueblo una sanción religiosa y unas directrices éticas para su vida cotidiana». Si bien difiere de Theissen en su modelo heurístico sociológico, está de acuerdo con su valoración:

Aunque el Cristianismo ha permanecido multiforme, podría muy bien haber desaparecido de la historia, como docenas de cultos religiosos rivales de la Antigüedad. En mi opinión, debemos la supervivencia de la tradición cristiana a la estructura organizativa y teológica que la iglesia naciente desarrolló. Cualquiera que se sienta tan poderosamente atraído por el Cristianismo como yo, lo considerará como su mayor realización (38).

En conclusión: El modelo sociológico dominante para la reconstrucción de los orígenes del Cristianismo afirma que el proceso progresivo de patriarcalización eclesial conlleva necesariamente la evolución histórica del carisma a la función, del paulinismo al catolicismo primitivo, del radical ethos milenarista a una institución cristiana privilegiada, del radical movimiento de Jesús en el seno del Judaísmo a un amor patriarcalizante e integrador de las comunidades urbanas helenísticas, de las estructuras carismáticas igualitarias de los orígenes al orden jerárquico de la Iglesia constantiniana. A diferencia del modelo ortodoxia-herejía, este esquema de interpretación no justifica el proceso de patriarcalización de la Iglesia primitiva con argumentos teológicos, sino que lo explica en términos sociológicos y políticos.

(37) Heissen, «Itinerant Radicalism», p. 91.

(38) Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Nueva York: Random House, 1979), p. 142.

VALORACION CRITICA

Una valoración crítica de las reconstrucciones sociológicas de los primeros tiempos de la historia cristiana debe prestar especial atención a tres problemas metodológicos.

1. Cuando reconstruyen el movimiento de Jesús, los estudiosos parecen desarrollar el modelo heurístico de «secta o movimiento milenarista» frente al «mundo» y a la cultura de la época, mientras que *en su descripción de la consolidación del movimiento cristiano* el modelo secta-iglesia parece pasar a primer plano. Tal desplazamiento teórico puede estar justificado pero no se explica críticamente.

En una revisión de los resultados de las reconstrucciones sociológicas de Theissen, Leander Keck ha propuesto introducir la noción de «ethos». Define el ethos como un «término *gestáltico»* que reúne las prácticas y los hábitos, los supuestos, problemas, valores y esperanzas de la forma de vida de una comunidad (39). Sugiere entonces la necesidad de una nueva formulación del «entorno» cultural y de las «influencias» del Cristianismo primitivo (40). Así, por ejemplo, la mayor parte de los libros sobre la mujer en el Cristianismo primitivo reflejan en un primer capítulo el fondo o contexto cultural, subrayando la situación de las mujeres en Grecia, en el mundo helenístico, en Roma o en el Judaísmo. Lo hacen así con objeto de mostrar que aunque la situación de la mujer en el Cristianismo primitivo estuviera condicionada por el sistema patriarcal, era, con todo, mucho más favorable que la de las mujeres griegas o judías.

El pensar en términos del ethos de un grupo, sugiere Keck, nos llevaría a preguntarnos por las influencias del entorno cultural sobre los primeros grupos cristianos y también a plantear la cuestión de lo

(39) Leander E. Keck, «On the Ethos of Early Christians» en *JAAR* 42 (1974), pp. 435-52:440.

(40) L. E. Keck, «Ethos and Ethics in the New Testament» en James Gaffney, ed., *Essays in Morality and Ethics* (Nueva York: Paulist Press, 1980), pp. 29-49:33.

que los predicadores cristianos incorporaron al ethos del pueblo. El ethos helenista ya existía y el naciente ethos cristiano era un elemento extraño. En este punto, Keck parece renunciar a la diferencia entre ethos y cultura que había establecido en un artículo anterior. Parecer crucial, pues, definir la interacción entre el ethos de los grupos nacientes y el de la cultura establecida. En otras palabras, habida cuenta de que los cristianos no abandonaron totalmente sus hábitos mentales y culturales cuando se convirtieron, debían integrarlos en la nueva identidad de persona y de grupo a la que daba forma el ethos del grupo.

Al oponer a Jesús y Pablo, Keck intenta mostrar cómo estas dos figuras han determinado el ethos de dos comunidades cristianas muy diferentes. Jesús intentó renovar y reformar una comunidad preexistente, mientras que Pablo trabajó para crear una nueva. Por tanto, «el mensaje de Jesús no se incorporó al ethos de sus oyentes de la misma manera que lo hizo el evangelio de Pablo». «Jesús intentó purificar un ethos, Pablo intentó configurar uno nuevo» que, posteriormente, se convertiría en el ethos cristiano característico (41). Como profeta, Jesús reformó el Judaísmo, mientras que Pablo fundó la Iglesia cristiana.

Metodológicamente, sin embargo, la propuesta de Keck no distingue suficientemente entre los distintos estilos de vida cristianos y simplemente habla de *el* ethos de los primeros cristianos. De esta manera, no deja ningún lugar para el ethos de las comunidades y los misioneros pre-paulinos o no-paulinos, ni para los distintos marcos de las tradiciones de Jesús. Por otra parte, 2 Corintios parece indicar que los oponentes de Pablo, los llamados «super-apóstoles», también vivían de manera itinerante en las ciudades; pero las tradiciones jesuánicas fueron probablemente redactadas en los centros urbanos por personas de la ciudad. Además, Keck no investiga si la reforma del judaísmo por parte de Jesús fue tan radical en sus consecuencias como para dar origen a la formulación de un nuevo ethos.

Hay que preguntarse si la existencia de mujeres itinerantes, discípulas de Jesús, puede ser explicada en relación con la situación rural de Palestina, si su existencia supone el abandono del ethos cúltico definido por Neusner, o si es debida a la interacción de la sociedad rural y un ethos no cúltico configurado por Jesús y sus seguidores. Plantear esta cuestión conduce a una redefinición del cambio social que se habría producido al pasar de Jesús a Pablo. Parece que este cambio no debería buscarse en la oposición entre el campo y la ciudad,

(41) Ibid., pp. 36-37.

entre los pueblos y los centros urbanos, sino que se identificaría más bien con un cambio de horizontes culturales.

Mientras que la reforma del ethos del movimiento de Jesús se articula en el contexto de la sociedad, la cultura y la religión judías, la de Pablo se articula en el contexto del helenismo romano y tiene objetivos misioneros. La interacción entre cultura y subcultura, ethos dominante y ethos naciente, es, por tanto, muy diferente para Jesús y para Pablo. Esta interacción ha producido diferentes formas de vida (o ethos) no sólo en el medio judío sino también en el greco-romano. Al utilizar la categoría analítica de ethos, tal como es definida por Keck, hay que tener cuidado y no permitir que degenere en el concepto teórico unificador de centro-de-vida, utilizado en los análisis de la sociología del conocimiento. La expresión *estilo de vida* parece prestarse menos a tal error de interpretación ya que puede entenderse no sólo como una pluralidad de visiones integradoras del mundo, sino también como la praxis vital real de los primeros cristianos. Las diferencias culturales entre, por ejemplo, Asia Menor, Siria o Roma y su interacción con el naciente movimiento cristiano ha dado origen a distintos estilos comunitarios de vida.

2. Los términos «necesidad histórica» y «éxito» son categorías valorativas derivadas de nuestra propia experiencia. Tal valoración coloca al mismo nivel el aspecto sociológico y el teológico. Parece que en estos estudios, el concepto sociológico de «éxito» se haya convertido en el punto de Arquímedes de las evaluaciones teológicas. El componente esencial de dicho éxito es definido de forma diferente por los distintos investigadores, pero siempre de manera monolítica. Implícitamente mantienen que, desde un punto de vista político-sociológico, la gradual patriarcalización del movimiento cristiano primitivo era inevitable. Si las comunidades cristianas tenían que crecer, desarrollarse y sobrevivir históricamente, era necesario que se adaptaran a su sociedad, asumiendo sus estructuras institucionales patriarcales.

Esto implica que la institucionalización del movimiento inicialmente igualitario y carismático debía conducir necesariamente a la patriarcalización de las funciones eclesiales de dirección, es decir, a la exclusión de las mujeres de dichas funciones y a su relegación a posiciones subordinales, femeninas, marginales. Cuanto más se institucionalizaba el movimiento, más se excluía a las mujeres de las responsabilidades y funciones eclesiales, hasta quedar reducidas a grupos marginales sin poder, forzadas a adaptarse a los estereotipos femeninos de la cultura patriarcal. Por ejemplo, la función patrística de viuda y diaconisa, limitada al servicio de las mujeres, desapareció finalmente de la historia. Por otra parte, estas funciones no podían ser

ejercidas por todas las mujeres, sino sólo por aquellas que habían dominado su feminidad optando por mantenerse vírgenes.

Este enfoque del problema parece describir de manera certera las consecuencias y accidentes de la patriarcalización progresiva de la Iglesia. Sin embargo, no refleja sus propios presupuestos teológicos androcéntricos al pasar por alto que la historia del Cristianismo ha sido escrita por los vencedores históricos. La historia y la teología oficial del Cristianismo reflejan esencialmente a aquellos sectores de la Iglesia que han experimentado este proceso de patriarcalización y lo han legitimado teológicamente en la formulación del canon. En la medida en que el modelo de valoración político-sociológico presenta la separación de la mujer de las funciones eclesiales y su marginación en la Iglesia patriarcal como una necesidad histórica, justifica el proceso de institucionalización patriarcal como la única forma de iglesia sociológicamente posible e históricamente viable (42).

Tanto el modelo teológico androcéntrico como los modelos sociológicos patriarcales presuponen que el proceso de patriarcalización de la Iglesia era históricamente inevitable. Pretenden que la teología y la praxis cristiana de los comienzos, que reconocía a las mujeres como cristianas y discípulas iguales, eran «heréticas» o «carismáticas» y, por tanto, inviables tanto histórica como teológicamente. Ninguno de estos modelos puede concebir una iglesia cristiana en la que las mujeres sean iguales a los hombres. Por tanto, se hace metodológicamente necesario el cuestionamiento de tales modelos de interpretación y la búsqueda de otro diferente que pueda integrar las tradiciones igualitarias y las patriarcales, las «heréticas» y las «ortodoxas», en su propia perspectiva. Ya que tal modelo de interpretación presupone y se fundamenta en la igualdad de *todos* los cristianos, podríamos denominarlo «feminista».

3. Los estudios del mundo social de los orígenes del Cristianismo consideran el estilo de vida a-familiar o anti-familiar el patriarcalismo como conceptos analíticos claves para el estudio, respectivamente, del movimiento de Jesús y de las primeras comunidades cristianas en el mundo greco-romano. Sin embargo, no se ha realizado ningún análisis crítico o reflexión sistemática sobre estos conceptos. Por tanto, una evaluación crítica feminista debe poner de relieve que la progresiva patriarcalización de algunos sectores del movimiento cristiano primitivo merece un estudio más a fondo. La descripción histórica y sociológica de este proceso de patriarcalización progresiva que tuvo ritmos y formas diferentes en grupos o lugares distintos no demuestra

(42) Véase también mi artículo «'You are not to be called Father' Early Christian History in a Feminist Perspective» en *Cross Currents* 39 (1979), pp 301-23 312-15.

ni su inevitabilidad histórica ni su propiedad teológica: no exige una justificación teológica sino una valoración teológica feminista.

Dicha valoración se hace todavía más compleja cuando se comprende que la historia cristiana primitiva no puede ser equiparada *a priori* con la cultura patriarcal dominante, puesto que se trata de un grupo incipiente aún no reconocido por la sociedad y la religión dominantes. Un modelo teórico para la reconstrucción de la historia de las mujeres cristianas debe reflejar que éstas, *en tanto que mujeres*, forman parte de un grupo sumergido, y, *en tanto que cristianas*, de un grupo emergente que no estaba aún reconocido por la sociedad y la cultura de su tiempo.

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA DE LA MUJER

En la última década, las historiadoras han planteado el problema teórico de cómo pasar de un texto androcéntrico al contexto histórico y de cómo incluir a la mujer en la historia (43). Las especialistas en historia de América, de manera particular, han subrayado que la tarea prioritaria de una interpretación histórica feminista es situar la vida de todas las mujeres en el centro de las reconstrucciones históricas, en tanto que respuestas de la mujer a los cambios sociales que afectan a su vida, así como colocar en el centro los esfuerzos de las mujeres por transformar y cambiar las estructuras e instituciones sociales:

> Las historiadoras feministas se preguntan qué significaba ser mujer en los diferentes momentos de la historia e investigan las respuestas subjetivas de las mujeres a su entorno... En resumen, las nuevas formas de abordar la historia de la mujer intentan integrarla en la corriente principal del desarrollo histórico americano en lugar de aislar a la mujer como categoría particular (44).

(43) Véase, por ejemplo, Lois W. Banner, «On Writing Women's History» en T K Raab y R I Rotberg, *The Family in History* (Nueva York Harper & Row, 1971); Berenice a Carroll, ed , *Liberating Women's History Theoretical and Critical Essays* (Urbana University of Illinois Press, 1976), Natalie Zemon Davis, «'Women's History' in Transition» en *Feminist Studies* 3 (1976), pp 83-103, Sheila Rowbotham, *Hidden From History Rediscovering Women in History from the 17th Century to the Present* (Nueva York Random House, 1976), especialmente la introducción americana, pp X-XXXIII; Kathryn K Sklar, «Four Levels of Homen's History» en D G McGuigan, ed , *New Research on Women*, vol 3 (Ann Arbor University of Michigan Press, 1977), pp 7-10, Jane Lewis, «Women Lost and Found, The Impact of Feminismo on History», en Dale Spender, ed , *Men's Studies Modified The Impact of Feminismo on the Academic Disciplines* (Oxford/Nueva York Pergamon Press, 1981), pp. 73-82

(44) A D Gordon, M J Buhle y Nancy Schrom Dye, «The Problem of Women's History» en Carroll, *Liberating Women's History*, pp. 75-92.83 y ss

Las historiadoras destacan que las referencias a la mujer de la historia escrita están muy frecuentemente limitadas por una visión estrecha que la contempla como una categoría heurística en lugar de investigar nuevas estructuras conceptuales que le permitan situarse en el centro de las relaciones sociales y de las instituciones políticas Las historiadoras feministas cuestionan la valoración androcéntrica académica de «significado histórico» y señalan también que muchas fuentes históricas no tienen un carácter descriptivo sino prescriptivo en lo que a la mujer atañe. Las mujeres son ignoradas en la redacción de la historia, aunque las consecuencias de sus vidas y acciones son una realidad histórica Las ideas de los hombres *sobre* las mujeres no reflejan, pues, la realidad histórica de éstas, y puede demostrarse que las polémicas ideológicas sobre la posición, el papel o la naturaleza de la mujer se incrementan cada vez que su emancipación real y su participación activa se hace más patente en la historia

Mientras a hermenéutica histórico-teológica engendrada por el debate sobre «The Woman's Bible» tiende a localizar la significación feminista de la Escritura y del pasado bíblico en el «algo más» trascendental de la tradición androcéntrica o en la esfera sagrada de los «Yoes» feministas escapados del patriarcado, algunas historiadoras feministas sospechan de la totalidad del modelo de interpretación patriarcal-androcéntrico de la historia Lo rechazan como marco de referencia arcaico y prácticamente inútil, que no permite situar a la mujer en el centro de la investigación histórica No obstante, ni las categorías heurísticas de Mary Beard ni las de Gerda Lerner considerando a «la mujer como fuerza civilizadora de la historia» (45) o como «la mayoría olvidada» (46) proporcionan una estructura satisfactoria para la reconstrucción de la historia de la mujer

Dicha estructura teórica no sólo tendría que «permitir una visión de conjunto del papel histórico de la mujer como situada simultáneamente en el centro y en los márgenes de las relaciones sociales» (47), sino que también debería investigar el patriarcado como fuente de opresión y de poder de la mujer Este interés de la mujer por su propia historia social es comparable al de los pueblos colonizados por desenterrar su pasado

(45) Mary R Beard, *Woman as Force in History A Study in Traditions and Realities* (Nueva York MacMillan, 1962)

(46) Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past Placing Women in History* (Oxford Oxford University Press, 1979)

(47) Ann J Lane, ed , *Mary Ritter Beard A Sourcebook* (Nueva York Schocken Books, 1977), p 65, vease tambien Berenice Carroll, «On Mary Beard's Woman as Force in History A Critique» en Carroll, *Liberating Women's History*, pp 26-41

> El intento por comprender las condiciones colecticas y las relaciones de su raza con la sociedad dominante, ha capacitado a los negros para hacerse conscientes de su fuerza, de su importancia social y del origen de su opresion Además, este proceso les ha proporcionado una estructura analítica que les ha permitido reconocer su unidad a través de su común experiencia histórica, en lugar de hacerlo únicamente a partir de la diferenciación racial con la casta dirigente (48)

Al igual que los historiadores de otros grupos y pueblos oprimidos, las historiadoras feministas quieren examinar a fondo los documentos androcéntricos, buscando su significado feminista para devolver la propiedad del pasado patriarcal a quienes, además de haber sufrido la opresión, han participado también en la transformación y el desarrollo social

Las historiadoras feministas buscan, pues, una estructura teórica que pueda mantener la tensión dialéctica de la existencia histórica de las mujeres como participantes activas en la historia y como objeto de la opresión patriarcal Dado que el dimorfismo sexual es generado por la opresión patriarcal, no tiene un carácter «natural» sino «social» (49) Por este motivo, las historiadoras feministas rechazan conceptos tales como «casta biológica» o «experiencia de la mujer como esencialmente diferente a la del hombre», pues estas categorías convierten a las mujeres en objetos pasivos de meras diferencias biológicas o del dominio masculino En su lugar, buscan modelos heurísticos que permitan investigar la participación histórica de la mujer en el desarrollo público-social y sus esfuerzos por comprender y transformar las estructuras sociales

No son las diferencias sexuales «biológicas» sino la familia y las relaciones matrimoniales patriarcales las que generan la inferioridad socio-política y la opresión de la mujer El patriarcado hunde sus raíces en la familia patriarcal y en sus relaciones de propiedad más que en una diferencia biológica innata entre mujeres y hombres Dondequiera que la «esfera privada» del hogar patriarcal esté claramente delimitada y separada del orden público del estado, las mujeres son más depen-

(48) Carroll, *Liberating Women s History*, p 85

(49) Vease especialmente Hilda Smith, «Feminism and the Methodology of Women's History» en Carroll, *Liberating Women s History* pp 369-84, Gayle Rubin, «The Traffic in Women Notes on the 'Political Economy' of Sex» en R R Reiter, ed , Toward an Anthropology of Women (Nueva York Monthly Review Press, 1975), pp 157 210 159, Michelle Zimbalist Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understandings» en *Signs* 5 (1980), pp 389 417 especialmente 400 y ss

dientes y explotadas, mientras que en aquellas sociedades en las que la frontera entre la familia y el dominio público no están trazadas de una manera tan nítida, la situación y el papel de las mujeres están más próximos a los de los hombres. Así como la esfera pública está estratificada por la diferencia de clases, la esfera doméstica patriarcal está determinada por las diferencias de papeles y las dependencias sexuales.

Aunque algunos estudiosos de la historia y la religión de la mujer han propuesto el matriarcado como estructura *opuesta* al patriarcado, tal estructura, si es que su existencia puede ser confirmada, debe relegarse a la «prehistoria», pues la historia registrada es historia patriarcal (50). En lugar de remitir la acción y el poder de la mujer a tales tiempos prehistóricos, algunas historiadoras feministas pretenden construir modelos heurísticos que puedan ayudarnos a sopesar el poder y la influencia de las mujeres en la historia patriarcal. Con este fin, no sólo tratan de restituir las mujeres a la historia y la historia a las mujeres (51), sino que buscan también una nueva formulación de la historia y la cultura como producto y experiencia de mujeres y de hombres.

La experiencia de solidaridad y unidad que tienen las mujeres como grupo social (52) no proviene de sus diferencias biológicas respecto a los hombres sino de su vivencia histórica común como grupo oprimido que lucha por convertirse en sujeto histórico de pleno derecho (53). Tal estructura teórica permite a las mujeres encontrar su fuerza, su papel histórico, su sufrimiento y su lucha en la experiencia histórica común en tanto que mujeres en la sociedad y la familia patriarcales. Una reconstrucción de la historia de la mujer que no se

(50) Véase, por ejemplo, Joan Bamberger, «The Myth of Matriarchy Why Men Rule in Primitive Society» en M Z Rosaldo y L Lamphere, eds , *Woman, Culture and Society* (Stanford Stanford University Press, 1974), pp 263-280; Leila Rupp, «Women, Power and History» en *Women* 6 (1978), pp 4-9; Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation* (Nueva York. Seabury, 1975) Sobre el punto de vista que mantiene que la historia y los textos son inseparables del patriarcado puesto que cosifican a los individuos, véase, por ejemplo, Elizabeth Fisher, *Woman's Creation Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Nueva York McGraw-Hill, 1980)

(51) Para este concepto, véase Joan Kelly-Gadol, «The Social Relations of the Sexes. Methodological Implications of Women's History» en *Signs* 1 (1976), pp. 809-23.809.

(52) Glynis M Breakwell («Woman. Group and Identity» en *Women's Studies International Quarterly* 2 [1979], pp. 9-17) afirma que las mujeres como grupo se caracterizan por la marginación y por el poder

(53) Para la «lucha» como concepto clave de la obra de Virginia Woolf, véase Berenice A Carroll, «To Crush Him in Our Own Country». The Political Thought of Virginia Woolf» en *Feminist Studies* 4 (1978), pp 99-131:110.

base en el mero hecho del sexo biológico como categoría heurística intemporal, sino en el sexo comprendido en términos sociales por referencia a las relaciones patriarcales de desigualdad en las esferas privada y pública, ofrece también, teóricamente, la posibilidad de dar cuenta de las variaciones del status social, diferencias de clase e identidad cultural.

La socióloga Elise Boulding ha intentado reconstruir la macrohistoria de las mujeres según el modelo de estructuras *underlife* y *overlife*. Mientras las estructuras *overlife* corresponden al terreno público y político, habitualmente dominado por los hombres, las estructuras *underlife* corresponden a la esfera doméstica, privada, considerada generalmente como el terreno de las mujeres. Las estructuras *overlife* son las estructuras sociales dominantes en las que, en ocasiones, pueden «brotar» las estructuras *underlife*. Es el caso, por ejemplo, de hogares dirigidos por mujeres, organismos y agrupaciones de mujeres y asociaciones religioso-filosóficas. Las mujeres son libres para moverse en el terreno público cuando pertenecen a las familias aristocráticas dirigentes o a los estratos más bajos o indigentes de la clase obrera, mientras que las mujeres de la clase media están más generalmente confinadas al hogar. Boulding menciona los siguientes grupos de mujeres que en la Atenas clásica no estaban confinados en sus espacios reducidos: las ancianas de la alta sociedad, las mujeres pobres y trabajadoras, las esclavas, las extranjeras —especialmente si eran comerciantes— y las «intelectuales» o *hetairai* que frecuentemente también eran extranjeras (54). Señala Boulding que la religión o la iglesia ofrecían el espacio público para el aprendizaje y la acción social. Según ella, este hecho explica el importante papel que las mujeres han desempeñado en las grandes religiones. «Si las mujeres y los hombres compartieran los mismo espacios públicos, las mujeres tendrían una preparación más vasta, unos recursos sociales más variados y una gama de modelos más extensa» (55).

Manifiesta su desacuerdo con la afirmación de que las relaciones jerárquicas de dominación sean requisitos indispensables para la interacción social. Otro modo de relación es el igualitarismo, «la *alternativa* más obvia a las relaciones de dominio-sumisión». Sin embargo, tales relaciones igualitarias están basadas en la «reciprocidad consecutiva» o en la «dominación alterna». Esto significa que en el espectro relacional las relaciones igualitarias, en tanto que situaciones «ines-

(54) Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1976), p 258

(55) Ibid., p. 26.

tables», constituirían el punto medio, con la dominación-sumisión y el altruismo en los extremos (56). La condición esencial del altruismo en tanto que elemento de relación y organización social exige que los miembros de un grupo se comporten de tal manera que su conducta beneficie al grupo como totalidad incluso a expensas de los intereses particulares de sus miembros. Aunque en el matrimonio la dominación patriarcal ha sido históricamente predominante, nunca ha sido absoluta, ya que siempre quedaba abierta la posibilidad de relaciones igualitarias o altruistas. Parece que esta distinción entre las distintas posibilidades de organización social puede permitir a quienes investigan los orígenes cristianos una valoración del desarrollo institucional más precisa de lo que permite el modelo secta/institucionalización.

Mientras que Boulding se mueve más a gusto con los modelos sociológicos generales, Marilyn Arthur ha intentado desarrollar un modelo que nos permitiera delimitar de manera específica las variaciones históricas de las relaciones sociales en la Antigüedad (57). Reprocha a la investigación clásica el haber despreciado las estructuras teóricas que hubieran podido integrar los «hechos» de la Antigüedad referentes a la mujer en una estructura coherente. Propone un modelo interpretativo compuesto de tres elementos —la política, la economía y las relaciones sociales entre los sexos— para definir el cambio social en cuanto al papel y situación de la mujer. Arthur muestra que tanto en la sociedad aristocrática griega como en la romana la casa es colindante con el espacio y las normas públicas y, en consecuencia, las mujeres aristócratas de la Atenas predemocrática y de la Roma republicana tenían una relativa libertad y un cierto control de sus derechos. Sin embargo, este progreso relativo se limita a las mujeres de una clase determinada. En la Atenas democrática, donde los espacios doméstico y público estaban netamente separados, la casa era la unidad básica de producción. El orden público y social de la *polis* estaba asegurado por los elementos masculinos de las casas, los únicos ciudadanos con plenos derechos en el estado democrático.

Esta hipótesis está confirmada por el análisis filosófico de la *Política* de Aristóteles realizado por Moller Okin, donde demuestra que la familia encabezada por los hombres, y no el individuo adulto, es la unidad básica de su análisis y su teoría política (58). En la democracia clásica, las mujeres de los ciudadanos propietarios de las clases medias estaban confinadas al área del hogar, a la producción de hijos legítimos y a la supervisión del trabajo y el servicio de los esclavos. Las mujeres atenienses de las clases medias no participaban directamente en el gobierno público ni tenían relación con él. Las mujeres no ciudadanas que eran libres y quedaban fuera de la casa y sus labores propias, vivían de manera bastante diferente y podían moverse libremente en la esfera pública. El principio básico de legislación y socialización no eran los derechos de la mujer individual sino los de la unidad independiente de la casa familiar.

En el período helenista, el Imperio ganó importancia en detrimento de «la casa» y de la *polis*, y las mujeres se vieron favorecidas en cuanto a su independencia e influencia. La ciudadanía no dependía ya de la pertenencia a una familia y las leyes no ponían tanto énfasis en la mujer como vehículo de una descendencia legítima. La mujer no se definía ya únicamente por su función de legitimar a los herederos del patrimonio familiar y se convirtió ella misma en propietaria. En la época helenista, las mujeres tuvieron acceso a la ciudadanía para servicios públicos excepcionales y desempeñaron algunas funciones.

El paradigma de la mujer griega en esta época es Hipparchia, la mujer del filósofo cínico Crates. Tuvo que defenderse de las críticas contra su participación en simposios públicos y contra su actividad filosófica en general: «¿Pensáis que he sido mal aconsejada por haber consagrado mi vida a mi educación en lugar de perderla tejiendo»? (59). Mientras que para la cultura griega de la época el dimorfismo sexual y la dicotomía entre naturaleza y esfera pública fueron rasgos característicos, en el período helenista la mujer no aparece ya como el enemigo de la civilización, y el «mundo natural» del matrimonio, de la vida sexual y privada, se convierte en una preocupación cultural común. La participación de las mujeres en las religiones de los misterios, en los cultos extáticos y en las escuelas filosóficas, fue libremente aceptada, pues estas asociaciones no veían ya el mundo de la naturaleza como la antítesis de la cultura y la racionalidad.

Marilyn Arthur sostiene que el imperio romano era en sus co-

(56) Para una crítica del altruismo reservado a las mujeres en la sociedad patriarcal, véase J Farr Tormey, «Exploitation, Oppression, and Self-Sacrifice» en *Philosophical Forum* 5 (1975), pp. 206-21, L Blum, M Homiak, J Housman y N Scheman, «Altruism and Women's Oppression», ibid , pp 222-47

(57) Marilyn B Arthur, «Women in the Ancient World» en *Conceptual Frameworks for Studying Women's History* (A Sarah Lawrence College Women's Studies Publication, Nueva York, 1975), pp 1-15

(58) Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton Princeton University Press, 1979), pp 15-96, sobre Platón y Aristóteles, cf también Marilyn B Arthur, «Review Essay Classics» en *Signs* 2 (1976), pp 382-403

(59) Diógenes Laercio, *Lives of Famous Philosophers* 6,98, citado por Marilyn B Arthur, «Liberated Women The Classical Era» en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, eds , *Becoming Visible Women in European History* (Boston Houghton Mifflin, 1977), pp 60-89 76

mienzos más semejante en su estructura a la democracia griega que al Helenismo, pues una clase media emprendedora se había introducido en los medios aristocráticos tradicionales por medio de alianzas matrimoniales. Por otra parte, la legislación de Augusto procuró consolidar la familia dando al estado mayor control sobre ella. Finalmente, fueron escritores romanos como Tácito o Juvenal quienes vieron en la mujer una amenaza para la cultura y escribieron diatribas en su contra. Sin embargo, la misma Arthur admite que estas semejanzas obvias con la democracia griega de la época clásica son trastocadas por la influencia del Helenismo sobre la sociedad romana y la mayor independencia legal y económica de la mujer romana a pesar del concepto tradicional de *paterfamilias* y de la tutela legal. Lejos de consolidar el matrimonio y la familia patriarcal, la legislación de Augusto socavó aún más el poder patriarcal del *paterfamilias* y dio a las mujeres la posibilidad de una emancipación *de facto* incluso de la tutela legal *pro forma*. Por otra parte, las mujeres romanas participaban libremente en acontecimientos públicos y banquetes.

Un reciente estudio de Ramsay McMullen ha mostrado que las mujeres, aunque en número reducido, ejercían funciones públicas similares a las de los hombres, y desempeñaban el papel de ricas *patronae,* aun cuando no les fueran confiados cargos públicos oficiales (60). Así pues, parece que tanto la legislación de Augusto como la literatura misógina fueron tentativas realizadas por hombres de la clase media para reducir la libertad pública legal y económica de las mujeres, así como sus derechos de propiedad y para trazar unas fronteras mejor definidas entre la esfera pública de los hombres y la esfera privada de las mujeres. No obstante, tales tentativas deben contemplarse como prescriptivas más que como descriptivas de la situación y la vida real en el Helenismo romano.

En los modelos heurísticos de la historia de la mujer como historia de sus relaciones sociales con el hombre, la religión emerge como una «zona media» entre la esfera pública (masculina) y la esfera privada (femenina) del hogar. Mientras para la sociedad aristocrática las relaciones sociales de clase determinan las fronteras entre ambas esferas, en la sociedad democrática son las diferencias sexuales y la diversificación de papeles en función del sexo las que definen esas fronteras, en la medida en que la propiedad de los bienes, que corresponde al cabeza de familia —es decir, al hombre—, coloca a la familia patriarcal como unidad central de la sociedad. Aunque la religión abarca tradicionalmente tanto la esfera pública como la privada, la participación de las mujeres estaba limitada a la religión del cabeza de familia en la medida en que las fiestas y oficios religiosos reflejaban el dimorfismo de ambas esferas y los derechos religiosos de las mujeres, los esclavos y los niños eran decididos por el *paterfamilias*.

(60) Ramsay MacMullen, «Women in Public in the Roman Empire» en *Historia* 29 (1981), pp. 208-18.

Puesto que la participación en los cultos de los misterios y en el dominio filosófico dependía de una decisión personal sobre un cierto «modo de vida religioso» o una religión «personal», en tiempos del Helenismo romano la religión se convirtió en una tercera esfera entre la pública y la privada. Los grupos y los cultos religiosos helenistas siempre fueron, por tanto, potencialmente subversivos, pues amenazaban el orden patriarcal de la casa y el estado. Así, en la literatura romana del Helenismo encontramos numerosos ataques contra tales cultos, a los que se acusa de corromper la moral de las mujeres y de permitirles salir solas durante la noche. Estos grupos religiosos ofrecían a las mujeres, independientes legal y económicamente pero marginadas cultural y religiosamente, un medio para superar su diferencia de status.

En mi opinión, esta función emancipadora y no su marginación socio-sexual en tanto que mujeres sin hijos o viudas, fue lo que atrajo a las mujeres hacia los cultos orientales, entre ellos el Judaísmo y el Cristianismo (61). Aunque el ethos a-sexual y a-familiar del Cristianismo primitivo es a menudo erróneamente interpretado como antisexual y antifemenino, es en realidad un indicador de la «rebelión contra los roles» que permitía a las mujeres salir «legítimamente» de los límites de la familia patriarcal y centrar su vida sobre una autorrealizacipon e independencia espiritual que les otorgaba mayor respeto, movilidad e influencia.

S. Johannsson ha mostrado que las diatribas misóginas de escritores, teólogos e historiadores deben comprenderse como la expresión de hombres de la clase media cuyo equilibrio psíquico y económico estaba poderosamente determinado por la competencia cotidiana y que pretendían, por tanto, llevar al extremo la diferencia «natural» entre hombres y mujeres a fin de no ser reemplazados por ellas. Mientras que en la sociedad aristocrática se suponía que las mujeres de las clases más altas debían sustituir a los hombres en tiempos de guerra o en caso de defunción, los hombres de la clase media no se apoyaban en la fidelidad y en los recursos de las mujeres de su clase, sino en los recursos de la familia que trataban de aprovechar al máximo (62).

(61) Para esta tesis, véase Ross S. Kraemer, «The Converson of Women to Ascetic Forms of Christianity» en *Signs* 6 (1980), pp. 298-307.

(62) Sheila Ryan Johansson, «'Herstory' as History: A New Field or Another Fad?» en Carroll, Liberating Women's History, pp. 400-430: 413 y ss.

Como la identidad masculina de los hombres de clase media de las culturas urbanas es fruto de una socialización intensiva y de una educación costosa, «una similitud de temperamentos y ocupaciones entre hombres y mujeres amenazaría la seguridad económica, psicológica y social de las familias de la clase media dominada». Mientras los hombres de la clase media *producen* expresiones simbólicas y literarias del dimorfixmo sexual y la misoginia, la vida de campesinos y obreros

> está corrientemente presidida por manifestaciones *simbólicas* de la superioridad masculina... Los hombres que diariamente tienen que sufrir humillaciones y frustraciones a causa de su situación económica y social encuentran la compensación en la mirada despectiva y el insulto hacia la mujer. Esta válvula psicológica de escape contra la opresión hace la explotación de clase más soportable; y quizás, como afirman algunas feministas, también más duradera (63).

Sea como fuere, es el hombre de clase media quien ha producido los *textos* culturales, históricos y religiosos que marginan a la mujer o acentúan su diferencia de «naturaleza».

En conclusión: Los modelos sociológicos feministas para la reconstrucción de la historia que utilizan las estructuras de la casa y la familia patriarcal como categorías heurísticas son una ayuda apreciable para explorar el carácter a-familiar y el amor patriarcalizante del movimiento cristiano primitivo. Además, combinan tales conceptos heurísticos con un análisis de clase que hace inteligible el marco social de los textos y las simbolizaciones androcéntricas. Finalmente, muestran que la definición del papel sexual y del dimorfismo genérico son consecuencia de la interacción socio-económica entre hombres y mujeres, y que no vienen determinados por la naturaleza ni por Dios.

Si los exegetas del Nuevo Testamento interpretan la historia del Cristianismo primitivo en términos de casa patriarcal y de amor patriarcalizante resulta entonces importante analizar no sólo el papel de las mujeres sino, primero, tomar en consideración el origen social de los exegetas neotestamentarios —frecuentemente de la clase media— y, segundo, analizar las estructuras familiares del Helenismo romano y su significación religiosa. Esta visión socio-estructural del papel de la mujer en el Cristianismo primitivo no puede explicar la vida y situación de las mujeres judías, griegas, asiáticas o romanas en tanto que «entorno», pero debe mostrar hasta qué punto su conversión al Cristianismo supuso un enfrentamiento con el ethos cultural patriarcal

(63) Ibid., p. 415.

y en qué medida contribuyó así al incremento de las tendencias emancipadoras del Helenismo romano.

En la medida en que el movimiento cristiano rechazaba el dimorfismo sexual y la dominación patriarcal y rompía también la rígida separación entre las esferas religiosas públicas y privada, ayudó y contribuyó a la emancipación política y cultural de la mujer. En la medida en que justificaba desde un punto de vista religioso el dimorfismo sexual y cultural y se hacían más rígidas las fronteras entre las esferas pública y privada de la sociedad patriarcal, relegando a las mujeres al hogar y asignando a los hombres las responsabilidades públicas en la Iglesia, reforzaba las tendencias patriarcales de los hombres de la clase media en el Helenismo romano. Los sufrimientos de las mujeres en el patriarcado religioso deben ser estructuralmente investigados con objeto de liberar el poder emancipador de la comunidad cristiana que no está teológicamente enraizada ni en el diformismo sexual-espiritual ni en la dominación eclesial patriarcal, sino en una visión igualitaria y en unas relaciones sociales altruistas que no pueden ser referidas a las diferencias entre lo masculino y lo femenino (64).

Las mujeres que en la Antigüedad pertenecían a un grupo sumergido pudiendo asumir responsabilidades en el nuevo movimiento cristiano porque éste se oponía al ethos patriarcal dominante del mundo greco-romano. Por consiguiente, la lucha y la acción de las mujeres en el movimiento misionero cristiano únicamente pueden ser reconstruidas como una parte integrante de la lucha entre el naciente movimiento cristiano y su visión alternativa, por una parte, y el ethos patriarcal dominante del mundo greco-romano, por otra. En esta lucha, el liderazgo de las mujeres fue de nuevo sometido, transformado o marginado en las iglesias principales. Sin embargo, las corrientes igualitarias del Cristianismo primitivo nunca fueron eliminadas. Ninguna de las iglesias de la corriente patriarcal dominante, ya sean del siglo IV o del XX, puede ser comprendida sin este Cristianismo «subyacente».

El modelo teológico-sociológico aquí propuesto para la reconstrucción del movimiento cristiano primitivo no debería interpretarse

(64) El único relato en primera persona de una mujer cristiana que ha sobrevivido testifica esto. Cf. Mary R. Lefkowitz, «The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom» en *JAAR* 44 (1976), reeditado en idem, *Heroines and Hysterics* (Nueva York: St. Martin's Press, 1981), pp. 53-58; véase también la introducción y la traducción de *The Martyrdom of Perpetua*, por Rosemary Rader, en P. Wilson-Kastner et al., *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981), pp. 1-32.

como una búsqueda de la verdad original, de unos comienzos ortodoxos que habrían sido corrompidos por el Catolicismo naciente o por la «herejía», ni tampoco debería entenderse como un argumento en favor de la institucionalización patriarcal supuestamente necesaria para la supervivencia histórica del Cristianismo. El modelo aquí utilizado es el de la interacción social y la transformación religiosa de la «visión» cristiana y su realización histórica, de la lucha por la igualdad, contra la dominación patriarcal.

SEGUNDA PARTE

EN MEMORIA DE ELLA

LA HISTORIA DE LA MUJER COMO HISTORIA DEL DISCIPULADO DE IGUALES

Una reconstrucción feminista de los orígenes del Cristianismo se enfrenta con tres problemas iniciales. Primero: ¿Pueden diferenciarse dos formas definidas en el movimiento cristiano primitivo o únicamente son éstas producto de nuestra literarura? Mientras los evangelios transmiten relatos y tradiciones sobre Jesús, la literatura paulina apenas contiene referencias a la vida de Jesús de Nazareth y sólo nos proporciona información sobre las comunidades misioneras y sus creencias. Segundo: ¿Cómo utilizar la crítica histórica para ir más allá de los textos evangélicos y llegar a la realidad histórica de Jesús y su movimiento? Por último: ¿De qué manera podemos reconstruir los orígenes del movimiento cristiano primitivo para recuperar la historia de las mujeres cristianas como mujeres judías, habida cuenta de que las fuentes hacen difícil este descubrimiento de nuestras raíces feministras judías?

1. Como ya hemos señalado, algunos especialistas han intentado diferenciar entre el movimiento social en Palestina y el movimiento cristiano en las ciudades greco-romanas —diferencia establecida sobre la base de las fuentes literarias— como una diferencia entre Jesús y Pablo (1). Mientras que Jesús predicó la venida de la *basileia* en un futuro inminente, Pablo fue el fundador del Cristianismo. Algunos han sugerido la necesidad de ir más allá de los textos literarios para determinar el carácter distintivo de ambos movimientos. Con este objeto, analizan las diferencias en términos de entorno judeo-palestino y entorno helenista, marco urbano y marco rural, o discipulado radical

(1) Cf Leander E Keck, «Ethos and Ethics in the New Testament» en James Gaffney, ed , *Essays in Morality and Ethics* (Nueva York Paulist press, 1980), pp 29-49, Keck distingue cuatro diferencias características entre Jesús y Pablo. 1) Pablo limita su misión a las ciudades mientras que Jesús desarrolla su actividad en las áreas rurales 2) Pablo y Jesús difieren en cuanto a seguridad económica 3) Pablo era el apóstol de la misión a los gentiles y Jesús limito su misión a la «casa de Israel». 4) Pablo creó una comunidad nueva, Jesús trató de renovar una comunidad ya existente

de los predicadores itinerantes sin hogar y amor integrador y patriarcalizante. Pero aunque todas estas diferencias iluminan diferentes aspectos o facetas del problema, sin embargo, no lo abarcan por completo.

Jesús *es* el iniciador de su movimiento en Palestina, pero Pablo *no es* el iniciador del movimiento misionero cristiano en el mundo greco-romano. La distinción entre cultura judía y cultura helenista o entre ambiente rural y urbano es importante, pero en tiempos de Jesús, Palestina estaba helenizada y la estricta observancia de la Torá y el Templo se practicaba en la diáspora. Además, las tradiciones de Jesús no se limitaron a la Palestina rural sino que llegaron también a las comunidades cristianas urbanas. Los judíos iniciaron y desarrollaron ambos movimientos, pero ya en un estudio muy temprano los prosélitos, los temerosos de Dios y los gentiles adoptaron las tradiciones palestinenses de Jesús para hablar a las personas de su propio mundo cultural y religioso.

Por tanto, la diferencia entre ambos movimientos y su formación histórica no puede definirse en términos de «contexto» o de «entorno» (judío palestinense/judío helenista o rural/urbano) ni tampoco de «contenido» (Jesús/Pablo), sino que debe serlo más bien en términos de función. Mientras el movimiento de Jesús en Palestina era un movimiento alternativo de renovación profética dentro de Israel, el movimiento cristiano fue un movimiento misionero religioso en el mundo greco-romano que proponía una visión religiosa alternativa y practicaba un estilo de vida comunitaria y contracultural. Ambos movimientos fueron origen de tensiones y conflictos al enfrentarse al ethos cultural dominante. Pero mientras el movimiento de Jesús podía apelar a la tradición de Israel como la suya propia para oponerse o trascender a ciertas prácticas israelitas, el movimiento cristiano, en tanto que nuevo grupo religioso, se introdujo como un elemento extraño en el ethos cultural-religioso dominante del mundo greco-romano.

Mientras el movimiento de Jesús se reunió después de Pascua en Galilea y Jerusalén a fin de continuar el ministerio renovador de Jesús en Israel y sólo muy gradualmente ensanchó sus fronteras para incluir a sus vecinos no-judíos, el movimiento cristiano surge en Antioquía de Siria y parece haber sido muy determinado por la expulsión de los llamados helenistas de la ciudad antigua. El movimiento de Jesús anunciaba la llegada de la *basileia* de Dios como Buena Noticia para los pobres y los marginados de su propio pueblo; por su parte, el movimiento cristiano aplicaba el «carácter incluyente» de la visión y el movimiento de Jesús no sólo a los miembros de Israel sino también a los gentiles. Así se constituyó cuando admitió a los gentiles como miembros iguales en la comunidad sin exigir que se hiciesen antes

miembros del pueblo de la Alianza. No fue en Galilea ni en Jerusalén, sino en Antioquía «donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de 'cristianos'» (Hch 11,26). El hecho de nombrarles de esta forma indica que muy pronto el movimiento de Jesús fue considerado como una asociación o grupo religioso diferenciado (2).

Como movimiento misionero religioso, el movimiento cristiano se introdujo en el ethos religioso cultural patriarcal del helenismo romano, mientras que como movimiento alternativo de renovación del Judaísmo, el movimiento de Jesús estuvo en tensión con el ethos patriarcal de su propia cultura. Ambos movimientos fueron primero impulsados y sostenidos por judíos creyentes, hombres y mujeres. No obstante, algunos miembros del movimiento de Jesús pronto decidieron no limitarse a los judíos y admitieron a los gentiles como miembros de pleno derecho sin exigir su conversión al Judaísmo. En tanto que movimiento de renovación en el interior del Judaísmo, el movimiento de Jesús podía presuponer un medio cultural y religioso común. El movimiento misionero, por el contrario, tuvo que abrirse a personas de experiencia cultural, nacionalidad, clase social y convicción religiosa muy diferentes. Aunque las matrices religiosas de ambos movimientos diferían considerablemente, su matriz cultural global era la misma, dado que el horizonte cultural del Judaísmo palestiniense era el helenismo romano.

Por consiguiente, la diferencia entre los dos movimientos no puede hacerse remontar hasta Jesús y Pablo sino únicamente al desarrollo de dos grupos distintos que se movieron en ambientes diferentes y estuvieron impulsados por objetivos distintos. Se derivan de ello tanto experiencias político-religiosas como legitimaciones teológicas diferentes. Los dos movimientos fueron inspirados por Jesús, en Cristo, pero cada uno lo vio con su luz particular. El movimiento misionero cristiano se había ya desarrollado *antes* de que Pablo se le uniera. Pablo se convirtió en su figura más importante por el hecho de que sus cartas sobrevivieron al olvido, pero no fue su iniciador ni su único líder.

Es más fecundo ver a Pablo en el contexto de este movimiento (3) que explicar todo el proceso misionero, antes de la actividad de Pablo y durante ella, en función únicamente del liderazgo y la autoridad incuestionada del apóstol. La reconstrucción histórica basada en los

---

(2) Véase Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Londres: SCM Press, 1979), pp. 99-110.

(3) Cf. David L. Dungan, *The Saying of Jesus in the Churches of Paul* (Filadelfia: Fortress, 1971). El título del libro da un mejor idea de él que la conclusión del autor que sostiene «la relación íntima de Pablo con las tradiciones sinópticas» (véase pp. 139-50).

textos paulinos ha considerado habitualmente a otros grupos o planteamientos cristianos como «oponentes» de Pablo, siendo calificados de «heterodoxos», es decir, juzgados como teológica o históricamente «equivocados», mientras a Pablo se le consideraba el representante de la posición apostólica «ortodoxa». Tal construcción no tiene fundamento histórico, pues las cartas de Pablo muestran claramente que él mismo y su misión fueron objeto de agudas controversias y estuvieron lejos de ser reconocidos por todos los grupos del movimiento cristiano primitivo. Además, el hecho de que Pablo se refiera muy rara vez a la vida y ministerio de Jesús de Nazareth y subraye, en cambio, la muerte y resurrección de Cristo, el Señor, no prueba que las tradiciones sobre Jesús no estuvieran vivas en las comunidades a las que escribía. Finalmente, ver a Pablo en el contexto de un movimiento cristiano misionero iniciado antes de su «conversión» nos permite también conceptualizar este movimiento de manera que las mujeres puedan aparecer como sus iniciadoras e impulsoras y no sólo como las ayudantes de Pablo, benévolamente toleradas y utilizadas por el gran apóstol para la realización de su obra misionera.

2. El mundo y la visión social del movimiento de Jesús en tanto que movimiento de renovación en el interior del Judaísmo se refleja en los relatos evangélicos sobre Jesús de Nazareth. Estos relatos experimentaron un proceso teológico de redacción que incluía los resultados de un profundo estudio de las tradiciones, trabajo parcialmente realizado en las comunidades misioneras cristianas. Por consiguiente, los evangelios no pueden ser entendidos como la transcripción exacta de la vida u obra del Jesús histórico ni como una serie de principios textuales aislados de su contexto histórico y su mundo social. Los autores del Nuevo Testamento no estaban preocupados por la preservación de antiguos textos, sino por la proclamación y la capacidad persuasiva de la interpretación. No querían poner simplemente por escrito lo que Jesús dijo e hizo; más bien intentaron comprender lo que Jesús significó para sus primeros discípulos y cuál podría ser el significado de su vida en la época en que ellos vivían y para sus propias comunidades. En consecuencia, lo que podemos aprender de la transmisión evangélica y del proceso de redacción es que Jesús —en la medida en que podemos conocerle— debe ser recordado, discutido, interpretado, aceptado o rechazado para poder comprender la importancia y la fuerza de su vida. Los evangelios se centran en la praxis de vida de Jesús y se refieren a las mujeres sólo de pasada. Es de esta forma como nos hablan tanto de la comunidad a la que estos relatos o narraciones iban dirigidos como de las mujeres históricas de la vida de Jesús.

Los Evangelios son, pues, recuerdos paradigmáticos; no relatos totalizadores de la vida del Jesús histórico sino la expresión de unas comunidades y unos individuos que intentaban transmitir lo que Jesús significaba para ellos (4). La teología cristiana de los comienzos (como, por otra parte, también la teología posterior) es el proceso de interpretación del recuerdo de Jesús, el Cristo. Este proceso es, al mismo tiempo, una apropiación crítica de los recuerdos y relatos que sobre Jesús circulaban de forma oral o escrita en la comunidad cristiana. La teología feminista debe, por tanto, interpretar críticamente todos los recuerdos de aquéllos que a lo largo de la historia cristiana han formado parte del discipulado de iguales iniciado por Jesús y que se ha autodenominado seguidores de Jesús en el contexto de sus propias situaciones socio-históricas.

No obstante, para hacer nuestro el impulso de Jesús y el punto de vista de la fe cristiana sobre el Nuevo Testamento, no sólo debemos intentar comprenderlo en su contexto histórico, lingüístico y teológico, sino que también debemos tratar de entrar en diálogo con su perspectiva, sus esperanzas y su sabiduría. Así, incorporarse al discipulado de iguales en respuesta a la llamada de Jesús no significa imitarle a él ni imitar a los cristianos de los tiempos del Nuevo Testamento. Seguir a Jesús no es nunca una simple repetición e imitación sino un compromiso en la perspectiva de la fe cristiana primitiva. Significa no sólo compartir la visión de Jesús, sino también adoptar su compromiso y su praxis tal como la conocemos a través de los recuerdos de sus primeros discípulos. Los evangelios no son informes detallados sino invitaciones al discipulado. Son interpretaciones teológicas en proceso dinámico.

Tal comprensión del Nuevo Testamento tiene consecuencias metodológicas importantes. No pretende «extraer» al Jesús histórico de las interpretaciones rememorativas de sus primeros seguidores, ni aceptar su interpretación de manera acrítica o incondicionada. Por tanto, siempre que hablo aquí de Jesús lo hago en tanto su vida y su misterio es asequible a la lectura histórico-crítica de las más tempranas interpretaciones de los primeros cristianos. Entre los estratos más antiguos de las interpretaciones del Nuevo Testamento, los investigadores han identificado la llamada fuente Q, reconstrucción a partir de los textos que Mateo y Lucas tienen en común, materiales anteriores a Q, materiales anteriores a Marcos, materiales pertenecientes a las tradi-

(4) Para bibliografías detalladas de los estudios recientes, véase C.E. Carlston, «Form Criticism, NT» en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. supl. (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 345-48; R.T. Fortna, «Redaction Criticism, NT», ibid., pp. 733-35. H.C. Kee, *Jesus in History: An Approach to the Gospels* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1970) es citado aquí como uno de los numerosos estudios introductorios sobre lo que se dice de Jesús en los Evangelios.

ciones específicamente utilizadas por Lucas (Fl) o Mateo (FM) y los estratos más tempranos de la tradición encontrados en el cuarto Evangelio. Aunque estos textos son probablemente los relatos históricamente más antiguos y fiables de la vida y ministerio de Jesús y de la relación con sus discípulos, son, no obstante, interpretación de los recuerdos que se conservaban de Jesús. Como compilación canónica de los recuerdos referentes a Jesús que circulaban entre las primeras comunidades de discípulos, nos proporcionan el marco paradigmático de información e interpretación en el que deben situarse todos los recuerdos posteriores, así como toda discusión, verificación y redacción acerca de Jesús.

Sin embargo, las tradiciones evangélicas acerca de Jesús y su ministerio están influidas no sólo por estos primeros recuerdos sobre Jesús y el movimiento de Jesús en Palestina, sino también por las muy antiguas proclamaciones de la resurrección y muerte de Jesús en los escritos prepaulinos, paulinos y postpaulinos. Estas últimas tradiciones manifiestan muy poco interés por la vida y las palabras de Jesús de Nazareth, pues se interesan principalmente y casi exclusivamente por su estado glorioso como Señor resucitado y por el significado de su muerte en la cruz como acontecimiento particular de un drama cósmico de dimensiones mitológicas. En estas comunidades cristianas, la experiencia del Espíritu y de la resurrección como amanecer de la nueva creación (5) son realidades más decisivas de lo que pueda serlo el recuerdo de Jesús de Nazareth.

Mientras la clave simbólica integradora del movimiento de Jesús en Palestina es la *basileia* de Dios, el símbolo del movimiento cristiano en las ciudades greco-romanas es el de la nueva creación. Ambos concuerdan, no obstante, en que la realidad significada por estos dos símbolos es experimentalmente accesible aquí y ahora en la obra de Jesús y su comunidad de discípulos iguales (6). En esta segunda parte, intentaré recuperar las dos experiencias de fe, muy diferentes entre sí, de los primeros discípulos de Jesús tal como se transformaron al actuar recíprocamente y bajo la influencia de situaciones sociales e históricas específicas. Esto es metodológicamente importante, pues la experiencia de las mujeres judías y griegas que se incorporaron a este discipulado de iguales es sólo accesible a través de la experiencia y rememoración de los orígenes del Cristianismo.

(5) Véase David John Lull, *The Spirit in Galatia Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (Chico, Calif Scholars Press, 1980) y la bibliografía citada

(6) Para la intersección entre el ethos inclusivo de Jesús y la doctrina paulina de la justificación, véase Nils Alstrup Dahl, «The Doctrine of Justification Its Social Funtions and Implications» en sus *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis Augsburg, 1977), pp 95-120

Capítulo 4

EL MOVIMIENTO DE JESUS COMO MOVIMIENTO DE RENOVACION EN EL SENO DEL JUDAISMO

Hablar del movimiento de Jesús es hablar de un movimiento judío que forma parte de la historia judía del siglo I. Es, por tanto, equivocado hablar de «Jesús y su entorno judío» como si el Judaísmo de Jesús no estuviera integrado en su vida y en su ministerio, o describir la conducta de los discípulos de Jesús como opuesta o independiente de la práctica judía, como si los primeros seguidores de Jesús no hubieran sido judíos. Tales afirmaciones reflejan unas fuentes históricas, ya sean judías rabínicas o cristianas, cuyo origen es con toda probabilidad posterior al momento en que la separación o el cisma entre Judaísmo y Cristianismo primitivo ya se había consumado. Esta reconstrucción histórica en la que el Cristianismo es contemplado como movimiento independiente u opuesto al Judaísmo proporciona recursos inagotables al anti-judaísmo cristiano al percibir los orígenes del Cristianismo a la luz del hecho histórico de la separación y al rechazo parcial por parte de los cristianos de sus raíces y de su herencia judía.

Tal sentimiento anti-judío, que es a la vez un error de interpretación histórica, está particularmente enraizado en la conciencia popular. En mis clases, cuando pido a los estudiantes que desarrollen los aspectos positivos del movimiento de Jesús, siempre recurren a

principios filosóficos generales o a argumentos teológicos universales, pero nunca a la fe y a la vida judías. Sin embargo, al hablar de los «enemigos» de Jesús y su movimiento, prácticamente nunca mencionan a los romanos. Por el contrario, citan siempre a los judíos, como si desconociesen el hecho de que Jesús y sus seguidores fueron judíos.

En una clase de formación de adultos de su parroquia, una de mis amigas hizo una referencia a «Jesús el judío», encontrándose con vehementes objeciones al respecto. Finalmente, tras una prolongada discusión, uno de los participantes expresó el sentimiento religioso que subyacía en tal postura: «Si tanto insiste en que Jesús era judío, probablemente tenga razón, pero su Santísima Madre, con seguridad que no lo era». Mi amiga me contó esta anécdota poco después de que yo misma me hubiera sentido exasperada en una clase al no poder convencer a un alumno de que San Pablo fue judío. En un curso de un colegio protestante, un amigo judío intentó explicar que los relatos de los milagros de Jesús tienen la misma forma literaria que los contados por los rabinos. Al final, cuando intentó sacar las conclusiones de este ejercicio de crítica de las formas para comprender mejor los relatos evangélicos, los estudiantes objetaron que las narraciones judías no son más que historias, mientras que lo expresado en los evangelios sucedió *realmente*. Muchas son las personas conscientes de tales sentimientos antijudíos entre los cristianos y que fácilmente podrían añadir más ejemplos de esta índole.

LAS MUJERES EN EL JUDAISMO ANTES DEL AÑO 70: PERSPECTIVAS

Investigadoras judías feministas como Judith Plaskow han señalado que la literatura critiana feminista y los razonamientos más corrientes entre los cristianos perpetúan las ideas antijudías al exaltar a Jesús, el feminista, frente al Judaísmo patriarcal, o al hacer responsable a la región patriarcal israelita de la extinción del culto de la Diosa (7). Plaskow sostiene acertadamente que las afirmaciones rabínicas aducidas a menudo para la reconstrucción de la época de Jesús deberían leerse al mismo tiempo que las afirmaciones de los llamados Padres, cuya misoginia es sobradamente conocida. Señala que la imagen radical de Jesús tal como le presentan las feministas cristianas

(7) Véase especialmente Judith Plaskow, «Christian Feminism and Anti-Judaism» en *Cross Currents* 28 (1978), pp 306-9, también Bernadette Brooten, «Judinnen zur Zeit Jesu: Ein Pladoyer fur Differenzierung» en B Brooten y N Greinacher, eds , *Frauen in der Mannerkirche* (Munich. Kaiser/Mainz. Grunewald, 1982), pp 141-48.

descansa en una descripción extremadamente negativa del medio judío, pues la única forma de presentarle como un radical —es decir como alguien que rechaza la tradicción— es mostrar esa tradición de una forma tan negativa como sea posible. Pues aun siendo evidente que Jesús no apoyó en modo alguno el patriarcado, tampoco hay prueba ninguna de que adoptara una actitud radical para combatirlo. Por tanto, la única manera de defender esa afirmación es describir al Judaísmo de manera negativa (8).

Las feministas cristianas no pueden dejar de tener en cuenta muy seriamente la advertencia de esta judía feminista, que las coloca en una situación difícil. ¿Pueden —para evitar el ser tachadas de antijudías— dejar de analizar críticamente y de denunciar las estructuras y tradiciones patriarcales de la fe y la comunidad cristiana siempre que compartan las estructuras judías patriarcales de los primeros siglos? En otras palabras, ¿pueden las feministas renunciar a su búsqueda de los elementos liberadores de la visión y la praxis cristiana formulados contra las estructuras patriarcales dominantes en el Judaísmo? ¿No significaría eso un abandono de las raíces feministas judías y de nuestras antepasadas judías que se incorporaron al movimiento y la perspectiva de Jesús de Nazareth?

A causa de la larga historia antisemita del Cristianismo y de los prejuicios antijudíos de muchos investigadores cristianos (feministas incluidas) y predicadores populares, nunca se insistirá lo bastante en el hecho de que Jesús pertenece antes de nada a la historia judía. De manera semejante, los primeros seguidores del movimientos de Jesús y del movimientos misionero cristiano fueron mujeres judías y también hombres judíos. La teología cristiana feminista, sólo puede recuperar los orígenes cristianos del discipulado de iguales, si se comprende que las raíces cristianas son judías y que la historia que sirve de fundamento a las feministas cristianas es la historia de las mujeres judías.

Redescubrir a «Jesús, el feminista» enfrentándolo a las raíces judías del movimiento cristiano primitivo, únicamente puede conducir a reforzar todavía más el sentimiento antijudío. Igualmente, redescubrir a Jesús, el feminista, enfrentándole a los judíos y no al patriarcado cristiano, significaría también un mayor refuerzo del patriarcado religioso occidental. Redescubrir a Jesús, el feminista, enfrentándole a la vida y las creencias judías, implicaría la renuncia a la historia de aquellas hermanas judías que se incorporaron al movimiento de Jesús. El discipulado de iguales impulsado por Jesús fue un discipulado *judío*.

(8) Judith Plaskow, «Blaming Jews for Inventing Patriarchy» en *Lilith* 7 (1980), pp. 11 y ss , e idem, «Feminists and Faith: A Discussion with Judith Plaskow and Anette Daum», ibid., pp. 14-17:14.

Pero tratar de evitar actitudes antijudías no implica dejar de analizar e identificar las estructuras patriarcales dominantes del mundo greco-romano en el que surgió el Cristianismo (9). Al hacerlo, deberemos examinar también las estructuras patriarcales del Judaísmo para ver por qué las mujeres judías se incorporaron a la visión y al movimiento de Jesús. Renunciar al estudio del impacto crítico de su historia dentro del contexto patriarcal de su propia cultura supondría renunciar a la herencia judía de la mujer. Por tanto, reconstruir el movimiento de Jesús como movimiento judío dentro de las estructuras religiosas y culturales patriarcales es analizar el impulso feminista dentro del Judaísmo. La cuestión no es si Jesús derrocó o no el patriarcado; la cuestión es si el Judaísmo contenía los elementos que posibilitaban el surgimiento de una corriente crítica feminista que empezó a tomar forma en la visión y el ministerio de Jesús. La reconstrucción del movimiento de Jesús como discipulado de iguales es históricamente plausible sólo en la medida en que tales elementos críticos son concebibles en el contexto de la vida y la fe judías. La praxis y la visión de Jesús y de su movimiento son más fáciles de comprender como movimiento de renovación en el interior del Judaísmo que presentaba una gran opción *alternativa* a las estructuras patriarcales dominantes, que como grupo opositor que rechazaba los valores y la praxis del Judaímo.

Más que leer los textos que hacen referencia a las mujeres en el seno del Judaísmo como informaciones históricas precisas sobre su situación y su papel en la vida real, yo propondría que los sometiésemos a una crítica metodológica feminista. Hasta el momento, no existe todavía ninguna reconstrucción feminista judía de los primeros siglos del Judaísmo, ni tampoco análisis críticos feministas de la literatura bíblica entre la Mishná y la Biblia. Además, la teología feminista judía está todavía elaborando una interpretación de la Torá y la tradición que, dejando al margen las interpretaciones teológicas literales de los hombres, recoja su fidelidad a la mujer de fe judía (10). Simultáneamente, la teología feminista, como teología de liberación, no puede dejar de hacer lo mismo con las Escrituras, las tradiciones y la herencia cristiana de las mujeres. Sin embargo, en la medida en que el pasado

(9) Este punto es silenciado en la crítica de mis escritos de Annette Daum en «Blaming Jews for the Death of the Goddess» en *Lilith* 7 (1980), pp 12-13 Tal negligencia en la crítica no favorece el diálogo feminista sobre el tema Por otra parte, los judíos ortodoxos no me han perdonado haber atribuido el contenido de una oración judía a la influencia del ethos patriarcal greco-romano de la época, no respetando así el carácter genuinamente judío de la oración

(10) Véanse en particular las obras de Judith Plaskow.

cristiano está intrínsecamente vinculado desde sus raíces con el Judaísmo prerrabínico, debemos tratar de reconstruir la experiencia histórica de aquellas mujeres judías que están presentes en los comienzos del Cristianismo. Como hemos visto, tal experiencia histórica es realizable sólo a través de los textos judíos o cristianos y de las fuentes históricas de los *hombres*.

Las siguientes reglas metodológicas para una hermenéutica feminista de la sospecha se aplican también, por consiguiente, a la interpretación de los textos del Judaísmo que hacen referencia a la mujer.

Los textos y las fuentes históricas —tanto judías como cristianas— deben leerse como textos androcéntricos. Como tales, son reflejo de la experiencia, la opinión o la actitud personal del escritor masculino, pero no de la experiencia ni de la realidad histórica de la mujer. Estos documentos aislados no deberían ser interpretados como tradición positiva y negativa sobre la mujer en el Judaísmo. Por ejemplo, no está metodológicamente justificado citar la infame afirmación de Rabbi Eliezer de que «si un hombre enseña a su hija la Torá es como si le enseñara la lujuria» como representativa de la tradición normativa negativa, y afirmar por otra parte que Beruria, a la que se nos presenta como ejemplo del estudio de la Torá, es «la excepción que confirma la regla» (11).

La glorificación, lo mismo que la denigración o la marginación, de la mujer en los textos judíos, deben ser comprendidas como una construcción social de la realidad en términos patriarcales o como una proyección de la realidad masculina. J. Neusner ha dejado clara esta circunstancia en lo que atañe a los textos rabínicos y lo mismo podría demostrarse de los sapienciales y los apocalípticos (12). No debe pasarse por alto que los «intelectuales», que a menudo pertenecen a la clase media, son los responsables de estas expresiones literarias.

Los cánones formales de la ley patriarcal codificada son, generalmente, más restrictivos que la interacción y la relación real de las mujeres y los hombres con la realidad social regulada por dichos cánones. Aunque en el Judaísmo rabínico las mujeres sean asociadas

(11) Véase, por ejemplo, Leonard Swidler, *Women in Judaism The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, N J Scarecrow Press, 1976), pp 72-82, 97 y ss

(12) Bernard Prusak («Woman Seductive Siren and Source of Sin? Pseudepigraphical Myth and Christian Origins» en R R Ruether, ed , *Religion and Sexism Images of Women in the Jewish and Christian Tradition* [Nueva York Simon & Schuster, 1974], pp 89-116) ha reconocido la función de esta mitología que mantiene «los hechos culturales de la dominación masculina y la sumisión femenina» (p 97)

con los niños y los esclavos en las cuestiones religiosas y legales (13), los relatos bíblicos que hacen referencia a las mujeres muestran que éstas no eran consideradas como menores o como esclavos en la vida cotidiana. Las mujeres bíblicas como Ruth, Esther, Ana, o la madre de los siete hijos mencionada en 2 Macabeos son caracterizadas con papeles y conductas típicamente femeninas, pero no como niñas o imbéciles. Aunque la alabanza de «la perfecta ama de casa» de Prov 31,10-31 se hace desde un punto de vista masculino, su iniciativa económica y su perspicacia para los negocios se dan supuestas.

El verdadero status socio-religioso de las mujeres debe ser determinado por el grupo de su autonomía económica y su función social más que por declaraciones ideológicas o prescriptivas (14). Generalmente, las recomendaciones prescriptivas en favor de una sumisión y una conducta «femenina» se hacen más numerosas siempre que en el régimen patriarcal mejora el status de la mujer y aumenta su poder socio-religioso. Además, la independencia y autonomía de la mujer está generalmente definida no solo por el papel que le es asignado en función del sexo, sino también por su situación social y la pertenencia a una u otra clase social. Podemos suponer, pues, que las mujeres judías compartían los privilegios y limitaciones establecidas para todas las mujeres en la cultura dominante de su tiempo. Por ejemplo, en la colonia judía de Elefantina, las mujeres estaban en situación de absoluta igualdad con los hombres; se enrolaban en las unidades militares, contribuían a la financiación del templo y compartían todos los derechos otorgados a la mujer por las leyes egipcias (15). Como las princesas seleúcidas o ptolomeicas, la reina Alejandra (16) reinó durante nueve años a la manera de la reinas helenistas, y la hermana del último rey macabeo, Antígona, defendió la fortaleza de Hyrcania contra el feroz ataque militar de Herodes el Grande (17).

---

(13) Véase, por ejemplo, Raphael Loewe, *The Position of Women in Judaism* (Londres SPCK, 1966), p 24 M Meiselman (*Jewish Woman in Jewish Law* [Nueva York Ktav, 1978], pp 45-57, 156-74) insiste, para responder a las cuestiones planteadas por feministas judías, en que «la preocupación principal de una mujer debe ser el bienestar religioso de su familia» (p 169)

(14) Esto es pasado por alto en todos los estudios que toman las afirmaciones del Talmud sobre la mujer como descripciones de su papel y status reales Cf , por ejemplo, Judith Hauptman, «Images of Women in the Talmud» en Ruether, *Religion and Sexism*, pp 184-212

(15) Ulrike Turck, «Die Stellung der Frau in Elephantine als Ergebnis persischa-babylonischen Rechtseinflusses» en *ZNW* 41 (1928), pp 166-69 Pero Reuven Yaron (*Introduction to the Law of the Aramaic Papyri* [Oxford Oxford University Press, 1961], pp 40-55) opta por la influencia egipcia

(16) Vease E Schurer, *A History of the Jewish People in the Times of Jesus* (Nueva York Schocken Books, 1971), pp 91-93

(17) Cf también la amistad entre Alejandra, madre de la reina Mariamme y

La reconstrucción histórico-teológica del movimiento de Jesús como movimiento de renovación que surge en el interior del Judaísmo y la atracción que ejercía sobre las mujeres, deben enfrentarse a difíciles problemas hermenéuticos y también a una notable carencia de datos, especialmente para el período anterior al año 70. En consecuencia, los estudiosos judíos y cristianos reconstruyeron el Judaísmo y el Cristianismo primitivos en función de lo que ha sobrevivido como «normativo» en sus propias tradiciones respectivas y además como si se tratara de dos formaciones religiosas diferentes y opuestas. Dado que el Judaísmo «rabínico» (18) y el Cristianismo patriarcal han sido los vencedores históricos en relación a los diversos movimientos del interior del Judaísmo, tal reconstrucción da a entender que son éstas las dos únicas formas representativas del Judaísmo anterior a los años 70 en general y del movimiento de Jesús en particular.

Pero tales reconstrucciones son cuestionables: en el período anterior al asedio y destrucción de Jerusalén, el Judaísmo «normativo» no existía todavía y el movimiento de Jesús era aún un movimiento inserto en su matriz socio-religiosa judía. Una persona de la época podía considerarse a sí misma como miembro fiel de Israel y seguidor de Jesús al mismo tiempo. Además, la escasa información sobre el Judaísmo anterior al año 70 que sobrevivió en las fuentes apocalíptico-esotéricas y en los escritos de Filón y Josefo, fue seleccionada, redactada y transmitida por los primeros cristianos. De hecho, se han perdido la mayor parte de las fuentes judío-cristianas que afirmaban la continuidad entre Judaísmo y Cristianismo, no sólo en relación a las Escrituras sino también respecto a la ética y a las tradiciones litúrgicas judías (19).

Si nuestra visión general del Judaísmo anterior al año 70 es confusa, y la de los orígenes del Cristianismo primitivo es igualmente vaga, la imagen de la posición y función de la mujer en los muy

---

Cleopatra, de gran importancia en lo que a este punto respecta (ibid , pp 131 y ss) y entre Berenice, madre de Agrippa I y Antonia, cuñada del emperador Tiberio (S Safrai y M Stern, eds , *The Jewish People in the First Century* [Filadelfia Fortress, 1974] pp 1288 y ss)

(18) Para el problema que plantea la utilización de las fuentes del Judaísmo rabhínico en cuanto a la reconstrucción del Judaísmo antes del año 70 de nuestra era, véase especialmente el trabajo de Jacob Neusner Se encuentra un resumen en «The Formation of Rabbinic Judaism Yahveh (Jamnia) from A D 70 to 100» en H Temporini y W Haase, eds , *Aufsteig und Niedergang der romischen Welt* (Berlín de Gruyter, 1979), II, pp. 3-42 3-16

(19) Véanse especialmente las reflexiones metodológicas de R A Kraft, «In Search of 'Jewish Christianity' and Its 'Theology'» en *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972), pp 81-92, idem, «The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity» en J Neusner, *Firts Century Judaism in Crisis* (Nashville. Abingdon, 1975), pp 21-44 39

diversos movimientos judíos de comienzos de nuestra era, debe permanecer en una obscuridad histórica aún mayor. Sin embargo, los materiales disponibles nos dan algunos indicios para entrever dicha imagen. Así pues, las páginas que vienen a continuación no deben ser mal interpretadas: no son una reconstrucción, ni siquiera parcial, de la historia de la mujeres en el Judaísmo anterior al año 70. Es tan solo un intento de señalar algunos «matices» que nos permiten ver los colores del conjunto con una luz diferente

EL ETHOS DOMINANTE: LA NACION SANTA Y EL REINO DE ISRAEL

Aunque Exodo 19,6 es citado muy raras veces en la literatura del siglo I (20), el ethos o la praxis común de Israel en tanto que «reino de sacerdotes y nación santa» caracterizó a todos los grupos del Judaísmo en el siglo I de nuestra era (21). Todos los grupos y facciones de la Palestina greco-romana estaban preocupados por la vida y existencia de Israel como pueblo elegido por Dios, pueblo al que se le habían confiado los mandamientos de la Alianza, un sistema total de *mitzvot*, reglas reveladas de salvación. El Templo y la Torá eran, pues, los símbolos clave del Judaísmo del siglo I.

> Ciertamente, la cosmovisión de los judíos... dependía de su (*) *[sic]* comprensión de la Torá. Pero un texto escrito y fijado requiere una interpretación, y en aquel mundo la autoridad para interpretar la Torá significaba poder, control de los medios de redención... Pero las palabras de la Torá operan como símbolos en su sacralidad . pues las realidades que expresaban eran realidades de hombres vivos *[sic]* en grupos vivos que experimentaban su situación presente a la luz de las realidades de la tradición (22).

El primer testigo y testimonio de la perdurable Alianza de Dios con Israel fue el Templo sagrado de Jerusalén. Sus ritos y liturgia atestiguan la fidelidad de Israel a los mandamientos y cláusulas de esta Alianza que hizo del pueblo y la nación de Israel un «reino de

(20) Véase Elisabeth Schussler Fiorenza, *Priester fur Gott Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTAbh 7, Munster Aschendorff, 1972), pp 78-166

(21) Sheldon R Isenberg, «Millenarism in Greco-Roman Palestine» en *Religion* 4 (1974), pp 26-46

(22) Sheldon R Isenberg, «Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine» en Neusner, *Christianity, Judaism and Other Cults*, III, pp 24-52 32

(*) *his* en el original, es decir, «su» de ellos, en masculino *(N del T)*.

sacerdotes» que no podía ser gobernado debidamente por paganos. Aunque los romanos intentaran evitar las ofensas a las creencias religiosas y a los ritos sagrados de los judíos, su presencia y su ocupación de Palestina era la mayor ofensa que cabía hacer a la ley y al reino de Dios, tal como habían sido establecidos en la Alianza. Por este motivo, los diferentes grupos y movimientos judíos de Palestina estaban convencidos de la inminente partida de los romanos y de la inmediata intervención de Dios en favor de Israel.

Los exegetas están generalmente de acuerdo en que la perspectiva y la «visión» central de Jesús están expresadas en el símbolo dinámico de la *basileia* («reino», «imperio») de Dios (23). Jesús y su movimiento compartieron este símbolo y todas las espectativas y esperanzas por él evocadas con todos los grupos de Palestina. Los judíos esperaban o bien la restauración de la soberanía nacional davídica de Israel y la abolición del colonialismo romano, o bien un reino universal apocalíptico de dimensiones cosmológicas con la Ciudad Santa y el Templo en su centro. Muchos eran los grupos que esperaban ambas cosas a la vez.

> La espera de tal intervención en un futuro no muy lejano, basada en la creencia en una revelación sobre su carácter inminente, creó la conciencia apocalíptica. Evidentemente, no todos los judíos eran apocalípticos, quizás la mayor parte de ellos no lo eran... pero la apocalíptica... formaba parte de lo que podría ocurrir sin salirse de la normalidad. Era parte integrante del repertorio psico-social (24).

Tal esperanza apocalíptica en la liberación y la soberanía nacional y en la transformación de toda la creación por una intervención de Dios, está plasmada en el apocalipsis del siglo I *La Ascensión de Moisés*:

> Y entonces su Reino (el reino de Dios) aparcerá
> a través de toda la creación.
> Y Satán se retirará
> y el dolor partirá con él...
> Pues el Altísimo, el Dios único y eterno, se alzará
> y aparecerá para castigar a los gentiles.
> Entonces tú, oh Israel, serás dichosa...
> y Dios te exaltará
> y te acercará a los cielos y a las estrellas... (25)

(23) Cf Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Filadelfia Fortress, 1976), pp 29-32

(24) Isenberg, «Temple and Torah», p 25

(25) *Assumption of Moses* 10,1,7-8, R M Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1913), pp 421 y ss

El Kiddush, plegaria habitual en las sinagogas judías al principio de nuestra era, testimonia la amplitud de tal esperanza en la intervención inminente de Dios:

> Magnificado y santificado sea su santo nombre
> en el mundo que él ha creado según su voluntad.
> Que establezca su reino en los días de vuestra vida
> y en los días de vida de la casa de Israel,
> pronto, en un tiempo ya cercano (26)

De manera similar, los seguidores de Jesús rezaban:

> Padre, santificado sea tu nombre.
> Venga a nosotros tu Reino

Los distintos grupos existentes en el seno del Judaísmo daban respuestas diferentes a la que para todos los judíos era la más importante pregunta que podía formularse —¿Qué debo hacer para entrar en el Reino de los Cielos?—, precisamente porque no existía en aquel momento una única respuesta «ortodoxa» (27). La institución sacerdotal y la aristocracia querían proteger la existencia nacional de Israel como pueblo de Dios preservando el Templo y la capital mediante la colaboración con los romanos. Los esenios establecieron comunidades separadas en ciudades y pueblos todo a lo largo del país; tenían todo en común, celebraban un ritual de purificación diferente, se consagraban al trabajo agrícola y eran muy estrictos en su interpretación de la Torá. La comunidad de Qumrán, por ejemplo, se retiro al desierto para crear un «pueblo santo» que reemplazara los rituales y el sacerdocio ilegítimos del Templo, hasta que la santidad de éste fuese restuarada e Israel quedara liberado en la «guerra santa» final. Los sicarios preparaban la rebelión armada reuniendo a los pobres y a los esclavos, a los habitantes de los pueblos, doblegados por los elevados impuestos de Roma y Jerusalén, para liberar a Jerusalén e Israel de la ocupación y la profanación romanas. Los fariseos no se apartaban del pueblo pero intentaron llevar a la práctica su idea de un «pueblo santo de sacerdotes» transfiriendo la pureza cúltica y la santidad sacerdotal a la vida diaria. Su principal preocupación era la preservación de la pureza cúltica de la comida en comunidad y especialmente la observación de las leyes alimentarias. En contraste con el pueblo llano, eran muy meticulosos a la hora de pagar sus diezmos levítico y sacerdotal, y de respetar la observancia del sabbath y las leyes de pureza. Algunos formaban comunidades religiosas urbanas (*havuroth*) cuyos miembros tomaban su comida con la más rigurosa pureza levítica y sólo se relacionaban con aquellos que practicaban la estricta observancia de las leyes sacerdotales de pureza. Políticamente estaban divididos, algunos participaban en la agitación revolucionaria y otros abogaban por una política de pacificación.

(26) Sobre el «Reino» en las oraciones judías, cf Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres SCM Press, 1967, Nueva York Harper & Row), pp 57 y ss

(27) Esta descripción de los diversos grupos o «sectas» en el Judaísmo está basada en Josefo, *Jewish Antiquities*, cps 17-20 Véase también S Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity Certainties and Uncertainties* (Oxford Oxford University Press, 1969)

Los profetas apocalípticos que, según Josefo, aparecieron en el Judaísmo antes del año 70, pretendían reproducir el Exodo conduciendo al pueblo hacia el desierto. Juan el Bautista anunciaba la ira y el juicio de Dios e incitaba a las gentes a someterse al bautismo de arrepentimiento. Los escribas apocalípticos y los doctores no sólo recopilaban los oráculos proféticos y los dichos de los padres sino que escribían y coleccionaban también todos los nuevos libros de revelación y sabiduría. Los saduceos, cuya influencia se hacía notar especialmente en las clases altas, terratenientes y comerciantes, pretendían ser los herederos legítimos de la Alianza e insistían en que solo la Torá escrita poseía la autoridad de la revelación; por tanto, había que seguirla de manera estricta. Rechazaban como una innovación la insistencia de los fariseos en la división entre Torá escrita y Torá oral y consideraban errónea toda pretensión de autoridad revelatoria al margen de la Torá escrita.

Todos estos movimientos de renovación del Judaísmo (28) estaban preocupados por cómo llevar a la práctica, en cualquier aspecto de la vida, las obligaciones y esperanzas de Israel en cuanto pueblo de Dios a la vez sacerdotal y real. Pretendían acelerar la intervención divina mediante el escrupuloso cumplimiento de su voluntad, revelada en el Templo, y de las prescripciones de la Torá. Algunos insistían y practicaban con fervor las tradiciones cúlticas sacerdotales, otros reclamaban la autoridad profética, otros intentaban reconstruir el Exodo y otros más se constituían en doctores desde una perspectiva apocalíptica. A pesar de todas las diferencias en cuanto a formas de vida y perspectiva teológica, todos estos grupos estaban unidos en su preocupación por la existencia política y la santidad del pueblo elegido de Israel. La proclamación de la *basileia* de Dios por Jesús y su movimiento participaba de esta preocupación teológica central de renovación del pueblo de Israel como elegido y santificado por Dios entre

(28) Para las referencias en Josefo y para un descrpición y bibliografía generales, cf también David M Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 C E A Political History Based on the Writings of Josephus* (Filadelfia Fortress, 1976), pp 32-46

las naciones. Sin embargo, el movimiento de Jesús no definió la santidad del pueblo elegido de Dios en términos cúlticos, sino que, por el contrario, la formuló como plenitud a la que está destinada la creación.

En cuanto al papel desempeñado por las mujeres en los diferentes grupos y movimientos de la época, no se encuentra información directa ni en nuestras fuentes ni en los trabajos realizados por especialistas a partir de esas fuentes. Como los saduceos y la aristocracia sacerdotal sólo reconocían como Escritura la Torá escrita, pero no sus tradiciones orales ni sus interpretaciones posteriores, concebían, sin duda, el papel de las mujeres de acuerdo a lo que se afirmaba en la Torá escrita. Probablemente esto era particularmente cierto en lo que hacía referencia a las normas de pureza para el culto y a la legislación matrimonial.

Nuestra información sobre el grupo reunido en torno a Juan el Bautista es escasa. Mt. 21,32 afirma que «los publicanos y las rameras» creyeron en él. Sin embargo, el paralelo en Lucas 7,29 no menciona a las rameras entre las que estaban «haciéndose bautizar con el bautismo de Juan» (29). El relato de Marcos de la decapitación (Mc 6,17-29) tiene, ciertamente, una base histórica, pero ha sido complementado con detalles menos fiables (30). Herodes no era rey y dependía totalmente de Roma. Además, una joven con la elevada posición social de Salomé no podía ser una bailarina en las fiestas de Herodes. Finalmente, la presentación de Herodías como «mujer de su hermano Filipo» resulta ambigua, pues Herodes tenía dos hermanos que llevaban ese nombre.

Por su parte, los miembros de la comunidad de Qumrán, inspirados por el ethos de la guerra santa y el verdadero templo, establecieron un campamento militar masculino de sacerdotes con estrictas reglas de pureza y de estratificación social para todos los miembros del grupo. Se discute, sin embargo, si contraían matrimonio por breves períodos de tiempo para la procreación de los hijos. Se han hallado esqueletos de mujeres y niños, pero no está claro cuál era el papel que jugaban en la comunidad. Según el *Manual de Disciplina*, «todos

(29) J A Fitzmyer (The Gospel According to Luke (I-IX) [Nueva York. Doubleday, 1981], p 671) sostiene que los dos textos son tan diferentes «que es difícli pensar que nos encontramos ante un paralelo de 'Q'»

(30) Para un estudio histórico-crítico de este pasaje, cf especialmente W Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge Cambridge University Press, 1968), pp 8-13, J Gnilka, «Das Martyrium Johannes des Taufers (Mk 6, 17-29)» en P Hoffman et al , eds , *Orientierung an Jesus Festschrift fur Josef Schmind* (Friburgo: Herder, 1973), pp 78-92 El *Sitz im Lebem* de la historia es el círculo de discípulos de Juan el Bautista (cf 7,29)

los que se presenten deben ser reunidos, mujeres y niños incluidos. Deben serles leídas en voz alta todas las disposiciones de la Alianza y deben ser instruidos en todas sus prescripciones» (1 QSa 1, 4 y ss.) (31). La *Regla de Damasco* menciona también a «las mujeres y los niños» en varias ocasiones (32). Según Josefo, los esenios se negaban a llevar mujeres o esclavos a la comunidad, pues pensaban «que esta última práctica conduce a la injusticia y la primera abre el camino a la disensión» (*Antigüedades* XVIII, 21) (33). La descripción que hace Filón de la actitud de los esenios hacia el matrimonio y la mujer está marcada por su propia postura despectiva:

> Evitan el matrimonio porque ven con claridad que es el único o el principal peligro para la estabilidad de la vida comunitaria y también porque practican especialmente la continencia. Ningún esenio toma esposa, porque una esposa es una criatura egoísta, celosa y experta en apartar al marido de la moral y en seducirle con sus continuas artimañas... Quien está atado por la actitud seductora de su esposa o, sintiendo el peso de la naturaleza, hace de sus hijos su mayor preocupación, deja de ser él mismo para los otros e inconscientemente se convierte en un hombre diferente que pasa de la libertad a la esclavitud (*Hypothetica* 11,14-17)

Puede observarse, sin embargo, que las palabras de Filón van más contra el matrimonio que contra la mujer, lo que se aprecia también en su descripción de las ascetas terapeutas que se entregaban a su vocación y al estudio de la Escritura en la misma medida que los hombres (34).

La literatura apocalíptica y sapiencial han difundido también una concepción negativa de la mujer, presentándola como ocasión de pecado para los ángeles y para los hombres, especialmente para los sabios. Los intelectuales de la clase media fueron advertidos para que actuasen con suma cautela y recelo en su trato con las mujeres. Sin embargo, los análisis feministas han puesto de manifiesto que tal actitud de los hombres de clase media no es típicamente «judía» sino que puede encontrarse en épocas y sociedades diversas. Las declara-

(31) Cf. la discusión sobre si en 1QSa 1,11 se le reconoce a la mujer «competencia general como testigo y jurista», en *JBL* 76 (1957), pp 108-22 y 266-69

(32) E Lohse, *Die Texte aus Qumran Hebraisch und Deutsch* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), p 282, n 3

(33) Horst R Moehring, «Josephus on the Marriage Customs of the Essenes» en A Wikgren, ed , *Early Christian Origins* (Chicago Quadrangle Books, 1961), pp. 120-127.

(34) F H Colson, ed , y trad , Philo *On the Contemplative Life* (Loeb Classical Library, Bambridge Mass.: Harvard University Press, 1941), pp. 104-69.

ciones negativas de Filón y Josefo podrían tener las mismas raíces sociológicas (35). Aunque la actitud mantenida por los diversos grupos de «revolucionarios» respecto a la mujer nos es desconocida, sabemos, según Josefo, que las mujeres de Jerusalén defendieron la ciudad contra las legiones de Roma y que los romanos consideraban a Damasco como un lugar poco seguro debido a que numerosas mujeres de la ciudad se habían convertido al Judaísmo. Dado que estos grupos reclutaban sus adeptos entre las gentes del pueblo y los pobres del campo, su actitud hacia las mujeres podría no haber sido tan estricta como la de otros grupos.

No sabemos, con seguridad, si los fariseos admitían a las mujeres en sus filas y, en particular, en la comida comunitaria de los *havuroth* (36), pues conocemos muy poco de estas asociaciones fariseas. Como hemos visto, el sistema de la Mishná llega a su conclusión a finales del siglo II, mientras que las ideas generadoras del sistema deben haber surgido antes del final del siglo I. Estas ideas matrices están básicamente de acuerdo con las de la *Regla de Damasco* y el *Manual de Disciplina* de Qumrán. Según Neusner, el sistema mishnaico es completamente androcéntrico, pues está «en la naturaleza de las cosas» que las mujeres, como la tierra, el tiempo, los frutos, la cama, la silla, la mesa y los pucheros, «sean santificados por las acciones de los hombres» (37).

Por la misma época, el libro de Judith, que no era aceptado en el canon rabínico, ha debido estimular la imaginación teológica de diversos grupos judíos de la época. Como relato imaginario escrito en el siglo I a.C. (38), el libro recoge no sólo los temas de la Sabiduría y el Exodo, o de los fariseos y zelotas, sino que también invoca a Dios como «Dios de los humildes, defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados» (9,11). Su teología está directamente inspirada por el relato del Exodo en el que Israel es liberado «por la mano de Moisés» (Ex 9 y 14) (39).

(35) Cf especialmente el análisis de Prusak, «Woman Seductive Siren», pp 89-116, y Swidler, *Women in Judaism*, pp 29-55

(36) Carsten Colpe («Genossenschaft Judisch» en *RAC* 30 [1978], pp 117-41.134) afirma que los *havuroth* estaban estructurados según los esquemas de la familia patriarcal puesto que los maridos podían hacerse miembros de estas asociaciones sin sus mujeres, los hijos adultos sin sus padres y los esclavos sin sus amos y *viceversa* (*t Demai* 2,15,7, 3,5,9)

(37) Jacob Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Brown Judaic Studies 10; Missoula, Mont Scholars Press, 1979), p 100

(38) Demetrius R Dumm, «Tobith, Judith, Esther» en *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, N J Prentice-Hall, 1968), pp 620-32 especialmente 624-28

(39) Patrick W. Skehan, «The Hand of Judith» en *CBQ* 25 (1963), pp. 94-110.

Su visión de la historia de Israel es ocasión de recuerdo de las anteriores intervenciones de Dios en situaciones desesperadas. Esta rememorización hace nacer la esperanza de que Dios actúe de nuevo en favor del pueblo de la Alianza. Como, según Sab 11,1 la *Sophia*-Sabiduría «dirigió felizmente sus empresas por medio de un profeta santo», así el Señor otra vez cuidará de Israel «por la mano» de Judith (8,33; 9,10; 12,4; 13,14-15; 16,6). Su escrupulosa observancia de las normas alimentarias (10,5) le ayudó a obtener la victoria sobre su enemigo. Las hazañas y la fe de Judith toman como modelo a Moisés, que liberó a su pueblo del poder opresor de Egipto, la victoria de Israel sobre Sisera (Jueces 4,21) y la decapitación de Goliat por David (1 Sam 17,51).

La heroica biografía de Judith nos revela ciertos datos sobre la posición y el papel de la mujer en la época en que el libro fue escrito y leído (40). Judith había heredado de su marido unas propiedades considerables cuya administración había confiado a una sierva (8,10). Ella era libre para rechazar un nuevo matrimonio y, como las terapeutas, podía consagrar su vida a la oración, la ascesis y la celebración del Sabbath. Tenía autoridad para convocar a los más ancianos de la ciudad y también para dirigirles sus críticas. Les censuró sus equivocados juicios teológicos y su mala conducta frente al enemigo: «Escuchadme, jefes de los moradores de Bethulia. No están bien las palabras que habéis pronunciado hoy delante del pueblo» (8,11). Nada se dice de que llevara velo para salir de la casa. Por el contrario, se afirma que todos los que la veían quedaban turbados por su belleza:

> Cuando vieron a Judith con el rostro transformado y mudada de vestidos, se quedaron maravillados de su extremada hermosura (10,7).
>
> De manera semejante, Holofernes y todo sus servidores dijeron: De un cabo al otro del mundo, no hay mujer como ésta, de tanta hermosura en el rostro y tanta sensatez en sus palabras (11,21).

Al conocer su victoria, el gran sacerdote y el consejo de ancianos de Israel vinieron de Jerusalén «para ver» a Judith y saludarla:

> Tú eres la exaltación de Jerusalén, tú el gran orgullo de Israel, tu la suprema gloria de nuestra raza (15,9).

La marcha victoriosa hacia Jerusalén se describe como una «danza de la victoria» de las mujeres de Israel coronadas con guirnaldas de

(40) Ernst Haag, «Die Besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung» en *Trierer Theologische Zeitschrift* 71 (1962), pp. 228-301.

olivo y siguiendo a Judith. Como Myriam, Judith canta un «cántico nuevo» dirigiendo el coro de las mujeres.

> Se puso danzando a la cabeza de todo el pueblo. Le seguían los hombres de Israel, armados de sus armas, llevando coronas y cantando himnos (15,13).

Judith continuó festejando el acontecimiento con el pueblo durante tres meses, antes de regresar a su hacienda. Dio la libertad a su sirvienta, pero se negó a casarse, aunque «muchos deseaban tomarla por esposa». Como los patriarcas de antaño, vivió como mujer célebre hasta la avanzada edad de ciento cinco años. Antes de su muerte, hizo testamento y distribuyó sus propiedades entre los parientes de su marido y los suyos y a su muerte fue llorada durante siete días por la casa de Israel. Actos de tal duración y solemnidad eran característicos al final de las biografías heróicas.

Sería, sin embargo, un grave error leer esta heróica biografía en términos moralistas. Es verdad que Judith combatió con las armas de la mujer, pero, lejos de ser definida por su «feminidad», la utiliza para sus propios fines. Lejos de aceptar el sentirse limitada por la belleza y el comportamiento femenino, los emplea contra sus enemigos masculinos que pretenden reducirla simplemente a su belleza femenina y juzgan muy equivocadamente su verdadero poder. La sabiduría y la piedad observante, la atención perspicaz y la fiel dedicación a la liberación de su pueblo son los verdaderos rasgos definitorios y los valores personales de Judith. Sus astutas observaciones, su belleza seductora y sus hábiles argucias son reflejadas de forma irónica en el relato.

> Holofernes le dijo. Bien ha hecho Dios en enviarte por delante de tu pueblo, para que este en nuestras manos el poder y en manos de los que han despreciado a mi señor, la ruina. Por lo demas, eres tan bella de aspecto como prudente en tus palabras (11,22-23).

Los enemigos masculinos caen en su trampa al quedar seducidos por su atractivo y su feminidad, pero no tienen la más ligera idea de su identidad religiosa y nacional ni de su fuerza. Tomándola por una «mujer», y nada más, caen en la trampa que les llevará a su propia destrucción aunque traten de evitarlo por todos los medios.

> ¿Quién puede menospreciar a un pueblo que tiene mujeres como ésta? ¡Seria un error dejar con vida a uno solo de ellos, porque los que quedaran serian capaces de engañar a toda la tierra? (10,19).

Sus enemigos del sexo masculino, ven a la mujer como accesorio e instrumento de los hombres y no perciben que sus verdaderos enemigos no son los hombres de Israel, a los que se nos presenta como débiles y timoratos. Holofernes y sus servidores suponen justamente que deberían tener una mejor parte en la dramática historia, pero a causa de su arrogancia y de su estupidez masculina no comprenden que su papel es el «papel del malvado». Sólo cuando se capta la ironía «feminista» del relato puede percibirse la grandeza de Judith y el atractivo que ejercía sobre la imaginación de los judíos de la época.

> Judith no es débil. Su valor, su fe en Dios y su Sabiduria —cualidades ausentes en sus colegas masculinos— salvaron la situación para Israel. Su utilización del engaño, y más específicamente de la sexualidad, puede parecer ofensiva y chauvinista. Para el autor es lo contrario. De su arsenal, Judith escoge sabiamente el arma apropiada a la debilidad de sus enemigos. Utiliza sus recursos con la conviccion de que el enemigo será derrotado. Al hacerlo, se burla de todo un ejercito de hombres (41).

La dramática victoria de Judith aparece como la victoria de todo un pueblo. Revela que el Dios de los oprimidos y los desesperanzados es el «Dios con nosotros» (13,11). El riesgo afrontado por una mujer, su sabiduría, su coraje, han salvado al pueblo de Dios una vez más. Judith no se convierte en víctima y no permite que su pueblo acepte ese papel. En el nombre de Dios combate con éxito contra el poder político opresor. La sabiduría ha triunfado sobre la fuerza bruta, la impotencia militar de Israel sobre el poderío militar del agresor, la perseverancia, la fidelidad, el coraje inteligente de una mujer, sobre la tímida resignación y la estúpida jactancia de los hombres. Quien lea este relato de comienzos de nuestra era, comprenderá de inmediato que se trata de una trasposición de la situación de Israel bajo la ocupación romana (42). En tal situación desesperada, la figura de una mujer sabia y fuerte podía estimular la imaginación de Israel y hacer nacer la esperanza y el espíritu de resistencia en la lucha religiosa y nacional. Este relato sobre una mujer puede haber atraído a esenios, fariseos y a los grupos profético-revolucionarios. El primer escritor

---

(41) George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Filadelfia: Fortress, 1981) p. 108.

(42) De forma similar, David Goodblatt («The Beruriah Traditions» en *Journal of Jewish Studies* 26 [1975], pp. 68-85) ha analizado las tradiciones de Beruria a fin de obtener toda la informacion posible sobre «la educacion de la mujer en la sociedad rabinica», sin que ello suponga la consideracion de tales tradiciones como «datos biograficos seguros concernientes a una persona historica» (p. 82).

cristiano que lo menciona es Clemente Romano, quien subraya el ejemplo de la «bienaventurada Judith» para poner de manifiesto que «muchas mujeres, elegidas por la gracia de Dios, han realizado hazañas dignas de los hombres» (1 Clem 55,3-4). Parece, pues, completamente equivocado presentar a las mujeres judías, y en particular a las del siglo I, así como a la teología judía en general, en términos predominantemente negativos. El libro de Judith —ya haya sido escrito por una mujer o por un hombre— nos proporciona una pista sobre una tradición y una situación bastane diferentes en el Judaísmo del siglo I (43).

LA VISION DE LA BASILEIA DE JESUS COMO PRAXIS DE LA PLENITUD INCLUYENTE

El libro de Judith transmite la atmósfera en la que se desarrolló la predicación de Jesús y en la que nació la comunidad de discípulos iguales. Jesús y algunos de sus primeros seguidores fueron en un principio discípulos de Juan el Bautista y recibieron su bautismo de penitencia. Jesús, sin embargo, parece haberse separado del grupo de Juan a raíz de una experiencia visionario-profética que le llevó al convencimiento de que el poder de Satanás se había roto y de que la guerra escatológica estaba ganada (Lc 10,18) (44). Mientras Juan anuncia «Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3,10), Jesús proclama: «La *basileia* de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,21). Las diferencias entre Juan y Jesús no constituyen una ruptura sino que son más bien variaciones en cuanto a los matices que se enfatizan. Mientras Juan anuncia el juicio de Dios y la ira que precede a la *basileia* y a la restauración escatológica de Israel, Jesús insiste en que, en su propio ministerio, en su propio movimiento, la salvación escatológica y la plenitud de Israel como pueblo elegido de Dios son

(43) Véase también J B Segal, «The Jewish Attitude Towards Women» en *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) «Hay sin embargo indicaciones, por imprecisas que puedan ser, que permiten afirmar que el status de las mujeres en la sociedad judía puede haber sido objeto de debate en los tormentosos siglos que han precedido y acompañado la aparición del Cristianismo Las mujeres desempeñaron un papel de importancia en la vida pública durante los regímenes hasmoneo y herodiano Las mujeres parecen haber ejercido control sobre la propiedad Llegaron a impugnar la ley judía al ser las primeras en iniciar procedimientos de divorcio Quizás podemos detectar una tendencia a la polarización en las actitudes de los judíos respecto a la mujer en aquel tiempo (p 135)

(44) Véase especialmente U B Muller, «Vision und Botschaft» en *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 74 (1977), pp 416-48, J Becker, *Johannes der Taufer und Jesus von Nazareth* (Stuttgart Katholisches Bibelwerk, 1972), pp 71 y ss

ya realidades experimentalmente realizables. Su respuesta a la pregunta de Juan, «¿Eres tú el que ha de venir?», subraya la importancia de la *basileia* evocando una serie de imágenes tomadas de Isaías:

> Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva (Lc 7,22 [Q]).

Este fragmento procedente de la fuente Q sobre la relación entre Juan y Jesús pone de relieve que Jesús no sólo restaura la humanidad del pueblo, sino también que las diferentes interpretaciones de la situación escatológica tienen como consecuencia modos de vida muy diferentes. El estilo de Juan es el de un asceta apocalíptico, mientras que Jesús es acusado de ser «un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,34 [Q]) (45). La colección de diálogos anteriores a Marcos menciona explícitamente que los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban mientras que los discípulos de Jesús no lo hacían (Mc 2,18 y ss). En el estrato más antiguo del relato puede leerse la afirmación de que los invitados a una boda no ayunan. La experiencia de la salvación, de la *basileia*, en la presencia y ministerio de Jesús no deja lugar a las prácticas ascéticas tradicionales. Sólo en una época más tardía la comunidad cristiana reintrodujo la práctica del ayuno, justificándolo en referencia a la ausencia de Jesús (46).

Es la comida comunitaria y festiva en una fiesta de bodas y no la *askēsis* del «hombre santo» lo que caracteriza a Jesús y su movimiento. Su imagen central es la de una comida festiva. Las parábolas hablan del Reino de Dios con imágenes siempre renovadas de una celebración suntuosa, de un banquete glorioso. Como los esenios y los grupos fariseos, el movimiento de Jesús se reunía alrededor de la mesa y compartía comida y bebida. Pero mientras los fariseos pretendían realizar la vocación de Israel como «nación de sacerdotes» por la cuidadosa observancia de la pureza ritual de la «mesa santa» y tomando sus alimentos «como sacerdotes», Jesús y su movimiento no observaban estas reglas de pureza e incluso compartían sus alimentos con «pecadores». La realidad simbólica central de la visión de la *basileia* de Jesús no es la comida cultural sino la mesa festiva de un banquete real o de una fiesta de bodas. Esta diferencia de acento fue

(45) Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp 120 y ss) mantiene que esta comparación entre Jesús y Juan es auténtica y procede del propio Jesús

(46) A J Hultgren, *Jesus and His Adversaries The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition* (Minneapolis Augsburg, 1979), pp 78-81

probablemente uno de los puntos de mayor fricción entre el movimiento de Jesús y el de los fariseos. Ni las palabras de Jesús ni lo que sobre él se nos cuenta evidencian preocupación por la pureza ritual y la santidad moral tan característica de otros grupos de la Palestina greco-romana. Mientras Jesús comparte su visión de Israel como «pueblo elegido y nación de Yahvé» (Ex 19,5 y ss.), no admite, por el contrario, que la «santidad» del Templo y de la Torá sea el lugar del poder y de la presencia de Dios.

Aunque Jesús y su movimiento compartieran con todos los grupos de la Palestina greco-romana la convicción de que Israel era el pueblo elegido de Dios y la esperanza de la intervención divina en favor de Israel, eran conscientes de la que *basileia* ya estaba entre ellos. Los exegetas están de acuerdo en que la característica de la predicación de Jesús y de su ministerio es haber proclamado la *basileia* de Dios como algo futuro y presente, como visión escatológica y realidad experimentable (47). Esta tensión característica entre futuro y presente, entre globalidad y ruptura, es generalmente reconocida, aun cuando luego se interprete o se resuelva de maneras muy diferentes. En mi opinión, sin embargo, esta tensión sólo puede percibirse y mantenerse cuando el punto de referencia del símbolo, la *basileia*, es el ethos judío de la época y cuando la historia y la comunidad de Israel están en su centro. El movimiento de Jesús en Palestina no rechaza totalmente la validez del Templo y la Torá como símbolos de la elección de Israel, pero ofrece una interpretación alternativa al centrarse sobre el pueblo mismo como lugar del poder y de la presencia de Dios. Al insistir en la posibilidad presente de la plenitud para el pueblo de Israel, el movimiento de Jesús integra la teología apocalíptica, la profética y la sapiencial, en la medida en que fusiona la esperanza escatológica con la creencia de que el Dios de Israel es el Creador de todos los seres humanos, incluso de los lisiados, los impuros y los pecadores (48). La santidad humana debe expresar la plenitud humana, la práctica cúltica no debe ponerse por encima de la praxis humanizadora. La vida de cada día no debe medirse por la santidad sagrada del Templo y la Torá, sino que la praxis del Templo y la Torá deben juzgarse y valorarse en función de su carácter incluyente de cada persona de Israel y de su capacidad de engendrar la plenitud de todo

(47) N Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Filadelfia. Westminster, 1963), pp 79-89, 185-201; W G Kummel, *The Theology of the New Testament* (Nashville. Abingdon, 1973), pp. 32-39.

(48) Cf Paul Hoffman, «'Eschatologie' und 'Fridenshandeln' in der Jesusuberlieferung», en G Liedke, ed , *Eschatologie und Frieden* (Heidelberg: Evangelische Studiengemeinschaft, 1978), II, pp 179-223.190

ser humano. Lo cotidiano, por tanto, puede hacerse revelación, y la presencia y el poder de la plenitud sagrada de Dios pueden ser experimentados por todo ser humano (49).

Dado que la realidad de la *basileia* no significa esencialmente para Jesús santidad sino plenitud, la salvación de la *basileia* de Dios está presente y se puede experimentar cada vez que Jesús expulsa a los demonios (Lc 11,20), sana a los enfermos y a los ritualmente impuros, cuenta historias sobre los que se perdieron y fueron encontrados, sobre los no invitados que fueron invitados o sobre los últimos que serán los primeros. El poder de la *basileia* de Dios se realiza en la comida comunitaria de Jesús con los pobres, los pecadores, los recaudadores de impuestos y las prostitutas, con todos aquéllos que «no pertenecen» al «puebo santo», que son por alguna razón deficientes a los ojos de los justos. Es como la masa que ha sido leudada pero aún no se ha transformado en pan, como el feto en el seno de la madre que todavía no se ha transformado en niño por el nacimiento (50). El futuro puede experimentarse en las curaciones, en la comunidad incluyente de discípulos y en las palabras y parábolas de Jesús, pero Jesús todavía espera la próxima llegada de la *basileia*, momento en que la muerte, el sufrimiento y la injusticia serán finalmente vencidos y desaparecerá el matrimonio patriarcal (Mc 12,18-27 y paralelos). La *praxis* de Jesús, su visión de la *basileia*, es la mediación del futuro de Dios que se inserta en las estructuras y las experiencias de su pueblo y de su época.

Este futuro es anunciado y prometido a *todos* los miembros del pueblo de Israel. Ninguno es excluido. Todos son invitados: las mujeres y los hombres, las prostitutas y los fariseos (51). La parábola del banquete (cf. Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24 [Q]; Evangelio de Tomás, logión 64) demuestra que el Reino incluye a todos. Advierte que sólo aquellos que fueron invitados «los primeros» y rechazaron la invitación serán excluidos. No es la santidad de los elegidos, sino la integridad de *todos*, lo que constituye la visión central de Jesús (52). Por lo tanto, sus parábolas recogen igualmente imágenes del mundo de la mujer. Las curaciones y exorcismos devuelven su plenitud a la mujer. Su anuncio de la «inversión escatológica» —los primeros serán los últimos

(49) Earl Breech, «Kingdom of God and the Parables of Jesus» en *Semeia* 12 (1978), pp 15-40

(50) Elizabeth Waller, «The Parable of the Leaven» en *USQR* 35 (1979/80), pp. 99-109

(51) R Funk, *Language, Hermeneutic, and the Word of God* (Nueva York. Harper & Row, 1966), pp. 162-98.

(52) Muller, «Vision und Botschaft», pp 442-47

y los últimos serán los primeros (Mc 10,31; Mt 19,30 y 20,16; Lc 13,30)— se aplica también a las mujeres y a su situación de inferioridad en las estructuras patriarcales.

Que la plenitud y el bienestar de todos revelan la presencia y el poder de Dios, aparece esencialmente en aquellas palabras sobre la *basileia* que son consideradas como más «auténticas»: las Bienaventuranzas y las afirmaciones sobre la inversión escatológica, la comida comunitaria de Jesús con publicanos y pecadores, el «quebrantamiento de la ley del sábado» y la reinterpretación de la Torá en las antítesis. Debe tenerse en cuenta que no pretendo «extraer» la tradición más «auténtica» de las palabras de Jesús para separarle de su pueblo, Israel, y de sus primeros discípulos. El movimiento de Jesús no es concebible sin Jesús, por supuesto, pero es también inconcebible sin los seguidores de Jesús. Dado que mi interés es exponer los puntos de *tensión* del movimiento de Jesús con la cultura patriarcal dominante en la que dicho movimiento se desarrolla, es importante ver quiénes son las gentes a las que anuncia la *basileia*. Tales puntos de tensión no deberían ser interpretados desde una actitud antijudía, puesto que Jesús y sus seguidores eran judíos y afirmaban haber sido elegidos como el Israel de Dios. Desde luego la visión alternativa de la *basileia*, tal como era presentada por Jesús y su movimiento, crearon problemas, pero lo mismo habría ocurrido como Amós y Juan el Bautista en lo que a ese punto respecta.

Los estratos más antiguos del Evangelio afirman repetidas veces que Jesús proclamaba el Reino para *tres* grupos humanos; 1) los pobres y desvalidos; 2) los enfermos y tullidos; 3) los publicanos, los pecadores y las prostitutas.

1. Jesús anuncia que el Reino es dado a los pobres, mientras que la fuente Q reivindica ya las Bienaventuranzas para la comunidad de Jesús. Que la primera bienaventuranza promete la *basileia* a los más desfavorecidos de la sociedad de Israel es subrayado en la segunda y la tercera: «Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados (53). Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis». La terrible pobreza de las mujeres queda ilustrada por el relato de la viuda pobre que «ha echado todo lo que tenía para vivir» al tesoro del Templo. «Todo lo que tenía para vivir» eran «dos moneditas, es decir, una cuarta parte del as» (Mc 12,41-44) (54). La mayor parte de los

(53) Cf P Hoffmann y V Eid, *Jesus von Nazareth und seine christliche Moral* (Friburgo Herder, 1975), pp 29 y 35, y Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, pp 645 y ss

(54) A G Wright («The Widow's Mites Praise or Lament? A Matter of Context» en *CBQ* 44 [1982], pp 256-65 262) sostiene que, en el contexto de Marcos, el relato

pobres, de los que no saben dónde encontrarán comida para saciar su hambre, que gritan y escuchan los gritos de sus hijos, son, entonces como ahora, las mujeres y los niños que de ellas dependen. No está claro si las «maldiciones» contra los ricos (algunos de los cuales son mujeres), paralelas a las bienaventuranzas en la fuente Q, son originales o añadidos posteriores (55); subrayan, no obstante, la inversión escatológica ocasionada por la *basileia*. La referencia premarcana a la inversión de Mc 10,25 enfatiza también que esta advertencia escatológica fue dirigida a los ricos desde muy temprano: afirma que es *imposible* para el rico entrar en la *basileia* de Dios. Esta inversión escatológica se anuncia también en el cántico prelucano de María la Galilea:

> Derribó a los potentados de sus tronos
> y exaltó a los humildes;
> a los hambrientos colmó de bienes
> y despidió a los ricos sin nada. (Lc 1,52 ss.) (56).

Así, las tradiciones más antiguas explican concretamente la respuesta de Jesús a Juan: «se anuncia la Buena Nueva a los pobres». A aquellos que mueren de hambre y se encuentran desesperados al no ver salida a su pobreza, se les promete la *basileia*. La promesa del Reino a pordioseros y desvalidos les asegura que Dios hará de su causa la suya propia. Dios está de su lado frente a todos los que pisotean sus derechos. La idea de que Dios está del lado de los pobres tiene sus raíces en la Alianza de Dios con Israel. Aun cuando en la Antigüedad, como hoy, la pobreza fuera considerada como un fracaso personal (lo que justifica el desprecio hacia los pobres), en Israel la pobreza se concebía como injusticia. Puesto que Yahveh es el dueño de la tierra y la ha confiado a *todo* su pueblo, el pobre de Israel se ve privado de una herencia a la que tiene derecho. Por tal motivo, los

ofrece una crítica de la religión que estimula a las gentes a dar todo lo que poseen a las instituciones religiosas «Los jefes religiosos le habían enseñado y animado a dar tal como ella lo hacía, y Jesús condena el sistema de valores que le lleva a actuar de esa forma y condena también a quienes así le han condicionado» Véase también J D M Derrett, «'Eating Up the Houses of Widow' Jesus Comment on Lawyers?» en *NovT* 14 (1972), pp 1-9

(55) H Frankemolle («Die Makarismen [Mt 5,1-12, Lc 6,20-23] Motive und Umfang der redaktionellen Komposition» en *Biblische Zeitschrift* 15 [1971], pp 52-75) sostiene que las maldiciones forman parte de Q, mientras que Fitzmyer piensa que han sido añadidas por Lucas (*The Gospel According to Luke*, p 627)

(56) Para una crítica del debate, cf R E Brown, *The Birth of the Messiah* (Nueva York Doubleday, 1977), pp 346-66, Luise Schottroff, «Das Magnifikat und die alteste Tradition uber Jesus von Nazareth» en *EvTh* 38 (1978), pp 298-313

profetas nunca se cansan de anunciar que Dios está junto a los pobres y asumirá su defensa (Deut 15,7-8; Amós 2,6-8). La promesa de la *basileia* a los pobres, entre los que se cuentan también las mujeres, no debería interpretarse como una recompensa futura de consolación, sino como proclamación de los derechos de los pobres y de la justicia de Dios. En otras palabras, los pobres tienen una parte en el futuro de Dios, mientras que los ricos y prósperos no la tienen, pues están ya consumiendo su herencia. Ni el Magnificat de María ni las bienaventuranzas hablan de castigo para los ricos, sino más bien de una inversión escatológica. Esta vida y la vida de la *basileia* son contempladas como un conjunto sin discontinuidad.

La comunidad Q añadió una cuarta bienaventuranza que remite todas las demás a la comunidad cristiana (57). Dirige bendiciones a aquellos miembros del movimiento de Jesús que son perseguidos, insultados, odiados y excluidos de sus comunidades judías. A quienes han sido expulsados del pueblo elegido de Israel se les promete la participación en la salvación escatológica. Está claro, sin embargo, que en este momento histórico, los miembros del movimiento de Jesús son todavía *socialmente* pobres, indigentes y hambrientos. Sólo las bienaventuranzas de Mateo extienden el concepto de pobreza más allá del ámbito social a una actitud religiosa que puede ser compartida por pobres y ricos.

2. La *basileia* de Dios es accesible desde la experiencia en la actividad curativa de Jesús. Es un tema muy debatido si los milagros son científicamente posibles y si los relatos de milagros son «auténticos» desde un punto de vista histórico, pero se presta una atención insuficiente a la visión del ser humano que se realiza por el poder de Dios presente en Jesús. La *basileia* que Jesús hace presente devuelve a las gentes la integridad, la salud, la pureza y la fortaleza y restaura la humanidad y la vida. La salvación de la *basileia* no se limita al alma, sino que implica a la plenitud de la persona, incluidas sus relaciones sociales (58). Los exorcismos de Jesús suponen el reconocimiento de la existencia en este mundo de fuerzas deshumanizadoras que no están bajo nuestro control. Pero Jesús no se preocupa tanto por su capacidad contaminante como por su poder deshumanizador y debilitador. Lo que hoy nosotros llamamos estructuras opresoras y sistemas deshumanizantes, se llamarán en el lenguaje apocalíptico «espíritus malignos», «satanás», «Belcebú», «demonios». Si Jesús, en el poder de Dios, arroja los espíritus malignos y somete a los poderes del mal que mantienen a las gentes en la esclavitud, es porque el poder liberador de Dios, la «basileia» [,] «ha llegado (*ephthasen*) a vosotros» (Lc 11,20) (59). Si la tradición prelucana presenta a María de Magdala como una mujer «de la que habían salido siete demonios» (cf. Mc 16,9 y Lc 8,2), no por ello queda caracterizada como «pecadora», sino como alguien que ha experimentado el ilimitado (siete) poder liberador de la *basileia* en su propia vida.

(57) Cf., por ejemplo, Kee, *Jesus in History*, pp. 86 y ss.

(58) Antoinette Clark Wire («The Structure of the Gospel Miracle Stories and Their Tellers» en *Semeia* 11 [1978], pp. 83-113) mantiene que la estructura de los relatos de los milagros es una yuxtaposición de un contexto opresivo y una ruptura del mismo.

Los lisiados, tullidos y enfermos eran pobres o se empobrecían por la enfermedad y la muerte. El relato de la mujer que «padecía flujo de sangre desde hacía doce años» (Mc 5,25-34) lo pone dramáticamente de manifiesto (60): «había gastado todos sus bienes» consultando a «muchos médicos» pero «sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor». Estas escasas y sucintas palabras transmiten de forma vigorosa el empobrecimiento económico del enfermo incurable. Sin embargo, el problema de esta mujer no era sólo su enfermedad incurable sino también su permanente estado de impureza. Era impura en sí misma y, además, contaminaba a todos y a todo con lo que se pusiera en contacto (Lev 15,19-31). Durante doce años había sido «impura», permaneciendo excluida de la comunidad del «pueblo santo». No es extraño que corriera el riesgo de verse sumida en la miseria y en la indigencia para recuperar la salud y, por tanto, la pureza cultural. Jesús le llama «hija de Israel» y le dice: Vete en paz, es decir, se feliz y sana (*shalom*). Estás curada.

Este relato fue probablemente entrelazado con el de la hija de Jairo, uno de los jefes de la sinagoga, no sólo a causa del número doce que aparece en ambos, sino también porque los dos mantienen una misma postura respecto a la integridad y la santidad. Jesús toca a la niña muerta, haciéndose de esta forma «impuro» (cf. Num 19,11-13). Sin embargo, el poder de la *basileia* no reside en la santidad y la pureza cúltica. La niña se levanta y anda, se hace mujer (las niñas judías podían contraer matrimonio a los doce años). La joven que tiene su primera menstruación, al igual que la mujer mayor que experimenta la menstruación de manera patológica, recibe una «vida nueva». La fuerza generadora de vida de la mujer manifestada en «el flujo de sangre» no es ni «mala» ni interrumpida por la muerte, sino «restau-

(59) Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 63-67.

(60) Para una crítica de la historia de las formas y de las tradiciones concernientes a estas dos historias de milagro, cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Friburgo: Herder, 1976), I, pp. 295-314 y la bibliografía allí citada.

rada» para que las mujeres puedan «ir y vivir en *shalom*» en la felicidad escatológica de Dios (61).

El relato sinóptico de las curaciones de Jesús en sábado ofrecen una especial dificultad a los exegetas, pues parecen hacer referencia a unos acontecimientos en el curso de los cuales Jesús rompe «voluntariamente» el mandato de la Torá con respecto al sábado (62). Los exegetas tienen dificultades para explicar que las curaciones en sábado de Mc 3,1-5 y Lc 14,1-6, y cuyas fuentes son anteriores a Marcos y Lucas respectivamente, intentan subrayar el principio teológico de Jesús de que «hacer el bien», «curar» y «salvar una vida» es más importante que el respeto al sábado prescrito por la Torá. Pues este principio podría haber sido admitido por todos los intérpretes judíos de la ley, que aceptaban, más o menos, la posibilidad de «salvar la vida» de personas y animales en sábado. Además, los relatos de curaciones no confirman la máxima teológica general a que acabo de aludir. El hombre de la mano seca, como el que sufría hidropesía, no se encontraban mortalmente enfermos y perfectamente podían haber esperado un día más para ser curados. El carácter provocador de las curaciones en sábado reside precisamente en el hecho de que Jesús viola la ley del sábado aun cuando no había necesidad de ello. Pensar que lo hizo únicamente para dar una lección a sus adversarios es, en mi opinión, una interpretación cristiana posterior.

Creo que Lucas 13,10-17, el relato sobre «la mujer encorvada», representa, más que Marcos 3,1-5, la tradición más antigua sobre las curaciones en sábado. Los exegetas descartan esta hipótesis basándose en la crítica de las formas y afirmando que el diálogo de controversia fue añadido con posterioridad. Es posible que el relato de la curación (Lc 13,10-13) fuese originalmente independiente y que apareciera como diálogo en un momento posterior. El diálogo no afirma que Jesús quebrantara la ley del sábado para «salvar la vida» —la mujer llevaba dieciocho años encorvada— sino que nos dice que lo hizo para devolverle su integridad y «librarle de su enfermedad». El punto de referencia no es que se permitiera salvar en sábado la vida de un animal en peligro, sino que era necesario llevar a beber al buey y al asno en sábado. Ciertamente, algunos judíos podrían haber discutido esta interpretación «laxa» de la ley, aunque en la práctica así se aceptase. No obstante, lo que resulta «provocador» no es la interpretación «laxa» o «estricta» de la ley, sino el hecho de que Jesús parece no haber

(61) Véase, por ejemplo, Rachel Conrad Wahlberg, *Jesus According to a Woman* (Nueva York: Paulist Press; 1975), pp. 31-41.

(62) Véase C. Dietzfelbinger, «Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu» en *EvTh* 38 (1978), pp 281-97, para una visión crítica del problema.

escuchado la objeción del «jefe de la sinagoga», cuyo argumento era que había seis días en los que podía ser curada y no había pues necesidad de «venir el sábado para ser curada». El diálogo sorprende y nos obliga a buscar otra «clave» para comprender el relato. Nos lleva a preguntarnos ¿por qué Israel observaba el sábado?

La observancia del sábado era el símbolo ritual de la elección de Israel como pueblo santo desde el exilio. En el libro precristiano de *Los jubileos*, que tuvo también gran influencia en Qumrán, el sábado se guarda en el cielo y en la tierra como signo de que los judíos son el pueblo de Dios y de que Yahveh es su Dios. Israel guardaba el sábado absteniéndose de todo trabajo y también «de comer y beber para glorificar a Aquél que ha creado todas las cosas y ha bendecido y santificado para Sí un pueblo particular de entre todos los pueblos» (Jub 2,20 ss.). Mientras sus adversarios insisten en un descanso total el día del sábado (cf. Lc 13,14), Jesús hizo posible para la mujer y para el pueblo la realización de aquello a lo que el descanso sabático estaba destinado: la alabanza de Dios, creador del mundo y liberador de su pueblo. La mujer que «fue enderezada» «glorificaba a Dios», mientras que «toda la gente (*ochlos*) se alegraba (*echairen*) con las maravillas que hacía». Por tanto, la mujer puede verdaderamente ser llamada «hija de Abraham» (cf. Lc 3,8 [Q]: hijos), miembro de pleno derecho del pueblo santificado de Israel.

Hay otro aspecto de este relato de curación igualmente significativo. La enfermedad de la mujer estaba causada por Satanás. Esta hija de Israel estaba esclavizada por un enfermedad que deformaba su cuerpo desde hacía dieciocho años. Con su ayuda, Jesús la libera del poder de Satanás y restaura la creación de Dios. Jesús actúa según la *intención* de la ley del sábado. Por consiguiente, la alegría y la alabanza están justificadas. La curación de Jesús en sábado no es una ofensa contra el pueblo santo de Israel, sino que permite a la hija de Abraham, junto con la comunidad de los ángeles, glorificar a Dios, creador de todos los pueblos y liberador del pueblo escogido de Israel.

Esta interpretación queda confirmada por el diálogo de controversia, premarcano, de Marcos 2,23-28 (63). La afirmación de que «el Ser Humano (Hijo de Hombre) también es señor del sábado» (2,28) es probablemente una adición posterior de la iglesia que transmitió el relato. La frase que dice «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» es muy probablemente una palabra auténtica de Jesús y constituye el centro de toda esta historia. En este relato no es Jesús sino su discípulos quienes son acusados de quebrantar

(63) Cf. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, pp. 111-15; y Pesch, *Das Markusevangelium*, I, pp. 178-87.

la ley del sábado. No es la enfermedad, sino el hambre lo que les induce a hacerlo. Jesús les habla de David y sus seguidores, quienes además de quebrantar la ley del sábado comieron el pan sagrado aun no siendo sacerdotes. Mientras la referencia a la Escritura es una forma de razonar con los fariseos, la palabra de Jesús en el versículo 27 pone de manifiesto la intención más profunda de la ley del sábado, que ha sido establecida para que el pueblo pueda alabar, comiendo y bebiendo de manera festiva, la bondad de Dios, creador de Israel. Los discípulos de Jesús que, por ser muy pobres, no tienen más comida que las espigas de trigo que cogen en los campos, cumplen perfectamente el espíritu de la Torá. Guardan el sábado, esto es, comen para alabar a Dios, aunque apenas tengan con qué hacerlo. El relato precisa entonces lo que significa que «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado». Sería erróneo insistir únicamente en una parte del mandamiento sabático —no trabajar— mientras se pervierte la otra —comer y beber en honor de Dios— dejando que el pueblo muera de hambre (64).

3. Aunque los enfermos y poseídos están normalmente asociados a los pobres y hambrientos a los que se promete la *basileia*, los exegetas se fijan habitualmente en la situación moral, pero no en la social, de recaudadores, pecadores y prostitutas. Son casi unánimes en admitir que el Jesús histórico y los inicios del movimiento de Jesús en Palestina, estaba en estrecha relación con estas tres categorías sociales, si bien es cierto que disponemos de escasos elementos para justificar esta afirmación (65). Pero podemos seguirle la pista en el proceso de redacción y transmisión de las tradiciones y en los evangelios, que tratan de hacer más comprensible y aceptable esta acusación contra el movimiento de Jesús. El movimiento y la praxis de Jesús incluían a todos. Las prostitutas y los publicanos participaban en la comida comunitaria alrededor de la mesa. La praxis histórica está todavía reflejada en la redacción marcana (2,15) y lucana (15,2b), así como en la fuente Q (Mt 11,19; Lc 7,34). También queda puesta de relieve en la provocadora frase «En verdad os digo que los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios» (Mt 21,31 [FL]).

Habitualmente las designaciones de publicanos, pecadores y prostitutas son entendidas en sentido moralizante. Sin embargo, «pecador»

(64) Luise Schottroff y Wolfgang Stegemann, «Der Sabbat ist um des Menschen willen da» en W. Schottroff y W. Stegemann, eds., *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, vol. 2. Neues Testament (Munich: Kaiser, 1979), pp. 58-70.

(65) Cf. John R. Donahue, «Tax Collectors and Sinner» en *CBQ* 33 (1971), pp. 39-61; Martin Volkl, «Freund der Zollner und Sunder» en *ZNW* 69 (1978), pp. 1-10.

no es un concepto que incluya a publicanos y prostitutas. La tradición, especialmente en Lucas, tiene tendencia a identificar prostituta con pecadora, pero estas dos nociones no son intercambiables. Es también importante comprender que en una sociedad patriarcal la prostitución es la peor forma de «contaminación» (pecado) para la mujer, aun cuando sea una función esencial del patriarcado. Desde los tiempos proféticos, la noción de «prostituta» había adquirido una significación teológico-religiosa en Israel, en la medida en que era el paradigma de la «infidelidad del pueblo de Israel» y de su «prostitución» idolátrica con otros dioses paganos. Que las rameras puedan preceder en la *basileia* a los fieles y justos israelitas es, cuando menos, una fuente de escándalo.

La expresión «publicanos, pecadores y prostitutas», caracteriza no ya a un grupo de individuos moralmente reprensible sino más bien a una clase social tan desfavorecida que debe comprometerse en profesiones «deshonrosas» para poder sobrevivir (66). Aunque debido a Lucas 19 tenemos una imagen de los publicanos como «ricos», la mayor parte de los que hacían ese trabajo eran pobres o esclavos empleados por una «agencia de recaudación» que los despedía al menor problema. Palestina sufría un sistema de impuestos verdaderamente opresivo: los recaudadores romanos percibían, como impuestos directos, tasas sobre las cosechas y el peaje; los servidores de la alta aristocracia sacerdotal de Jerusalén recaudaban los diezmos de la recolección, dejando muy poco para los sacerdotes del campo y los levitas; los impuestos indirectos, de importación y exportación, y los impuestos sobre los productos y arrendamientos de Jerusalén eran traspasados al mejor postor. Puesto que debían pagarse derechos de aduana y de peaje aún cuando se fuera únicamente de un pueblo a otro, el hostigamiento de los recaudadores era no sólo molesto, sino también muy costoso, debido, sobre todo, a que los recaudadores tenían que exigir una cantidad superior a la tarifa oficial si querían ganarse la vida. Leví era probablemente un recaudador subordinado, pues estaba sentado en el despacho (Mc 2,14). En la Antiguedad los recaudadores de impuestos eran asimilados a los salteadores y ladrones y se les trataba con desprecio a causa de su brutalidad. Su actitud de hostigamiento y extorsión era notoria. En el ámbito del Judaísmo eran considerados como especialmente «impuros» y a menudo odiados como agentes del poder colonial romano.

Igual que sucede actualmente, también en la Antiguedad la mayor parte de las prostitutas eran mujeres sin recursos ni cualifi-

(66) L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978), pp. 15-28.

caciones (67). Presentes fundamentalmente en las ciudades, vivían con frecuencia en burdeles o en casas próximas al Templo. Eran, habitualmente, esclavas, muchachas que habían sido vendidas o alquiladas por sus padres, esposas alquiladas por sus propios maridos, mujeres pobres, jóvenes desprotegidas, divorciadas y viudas, madres solteras, cautivas de guerra o de piratería, mujeres compradas por los soldados; en suma, mujeres que no podían cubrir sus necesidades por su situación en la familia patriarcal o que tenían que trabajar para vivir pero no podían hacerlo en las profesiones de la clase «media» o «superior». En la Palestina desgarrada por la guerra, el impuesto colonial y la escasez, el número de tales mujeres debió de ser elevado.

La noción de «pecador» puede admitir múltiples significados. Puede aplicarse a la gente que no respeta la Torá, ya sea en el sentido más estricto de los saduceos o en el más amplio de los fariseos, a los que en nuestro lenguaje llamaríamos criminales (en Israel, la ley política y la religiosa eran una misma cosa), o aquéllos que trabajaban en oficios de mala reputación, como vendedores de fruta, porquerizos, vendedores de ajos, marinos, pregoneros, recaudadores de impuestos, proxenetas, prostitutas, criados y otras ocupaciones serviles, todas las cuales eran consideradas «contaminantes» o «impuras» por los teólogos e intérpretes de la Torá. Todas estas categorías de pecadores eran, de una u otra forma, individuos marginales, mal pagados y con frecuencia maltratados. Las pocas prostitutas o recaudadores «ricos» eran la excepción y, como tal excepción, ponían de manifiesto el carácter opresivo del sistema socio-religioso.

El relato de la mujer que lavó los pies de Jesús (Lc 7,36-50) tiene una historia muy compleja que está lejos de haber sido adecuadamente resuelta (68). Parece que ya en un estadio prelucano de la tradición, algunos elementos del relato de la «mujer que unge la cabeza de Jesús» (Mc 14,3-11; Jn 12,1-8) se introdujeron en esta narración. Estos elementos son probablemente, el «frasco de alabastro de perfume» (Lc 7,37c), la unción (7,38c) y el nombre del fariseo, Simón. Además, también pudiera ser que, en su origen, la parábola se narrara de manera independiente; de ser así, debe haberse introducido en el relato en un estadio muy temprano. Parece, no obstante, que el contraste entre el fariseo y la mujer, así como el énfasis en el perdón de los pecados, sean debidos al redactor, pues los autores cristianos más tardíos insisten en la enemistad entre los fariseos y los discípulos de Jesús. Lucas, en

(67) H. Herder, «Die Soziologie der antiken Protitution im Lichte des heidnischen und cristlichen Schrifttums» en *JAC* 3 (1960), pp. 70-111.

(68) Cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, pp. 683-94, para crítica y bibliografía.

particular, recalca una y otra vez que «Jesús llamaba a los pecadores a conversión». Es pues, probablemente, él quien presenta a la mujer como «una mujer de la ciudad, una pecadora pública», es decir, una prostituta.

El relato original no trata sobre una prostituta rica ni, en general, sobre ninguna prostituta. La relación entre Jesús y el fariseo es la que podría establecerse entre dos amigos, y Jesús es considerado como «un profeta», tal como vemos en la más temprana cristología de Q. Propondría, pues, el texto siguiente como el más próximo a la historia original:

> Uno de los fariseos pidió a Jesús que comiera con él y Jesús fue a su casa y se sentó a su mesa. Y advirtió a una mujer que, enterada de que él se encontraba en la casa del fariseo, permanecía tras él, llorando sobre sus pies, mojándolos con sus lágrimas y secándolos con sus cabellos, al tiempo que los besaba. Cuando el fariseo que le había invitado lo vio se dijo para sí: «Si este hombre fuera un profeta sabría que la mujer que le está tocando es una pecadora». Y Jesús le dijo: «Tengo algo que decirte». «¿Qué es, Maestro?», respondió el fariseo. «Un acreedor tenía dos deudores; uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no podían pagarle, les perdonó generosamente la deuda. ¿Quién de los dos le amará más?». Y volviéndose hacia la mujer le dijo: «Tus pecados te son perdonados. Vete en paz (*shalom*)».

Este relato debió circular muy pronto entre los discípulos de Jesús, que, probablemente, fue considerado autor directo del mensaje. La historia no dice qué clase de pecadora era la mujer; puede haber sido una criminal, una persona ritualmente impura o moralmente mala, una prostituta o, simplemente, la «esposa de un pecador notorio». Es evidente que el movimiento cristiano primitivo vio en esta historia y en la de la mujer con flujo de sangre sendos relatos «bautismales» a causa de la presencia en ambos de la fórmula «tu fe te ha salvado», que alude a la tradición bautismal primitiva. Que esta fórmula es una adición posterior en los dos relatos es, sin embargo, obvio, puesto que «la fe» de las mujeres no había sido anteriormente mencionada. Estos relatos ponen de manifiesto que Jesús y su movimiento invitaban a su comida comunitaria no sólo a las mujeres, sino incluso a pecadoras notorias y bien conocidas. Pecadores, prostitutas, mendigos, publicanos, personas impuras desde el punto de vista ritual, lisiados y pobres —en pocas palabras, la escoria de la sociedad palestinense— constituían la mayor parte de los seguidores de Jesús. Eran los últimos, que han pasado a ser los primeros, los hambrientos que han sido saciados, los excluidos que han sido invitados. Y muchos de ellos eran mujeres.

Pero ¿cómo podría haber sido Jesús un profeta de Dios, y su movimiento un movimiento profético en Israel poniendo la *basileia* al alcance de todos, cuando esta universalidad incluyente iba contra todo lo que anteriormente había sido considerado como la voluntad de Dios revelada en el Templo y la Torá? No era Belcebú/Satanás disfrazado de profeta de Dios quien estaba en acción? Que la praxis de Jesús y sus discípulos ofendía la sensibilidad religiosa no sólo de sus contemporáneos judíos sino también de los cristianos posteriores es evidente cuando se examina su concepción del pecado y del perdón. Aunque las tradiciones más antiguas de Jesús evitan cualquier interpretación de su ministerio y de su muerte en términos cúlticos —como la expiación por los pecados— fue precisamente esta interpretación la que en seguida echó raíces en ciertos sectores del movimiento cristiano primitivo. Y, sin embargo, esta interpretación de la muerte de Jesús como expiación por los pecados es mucho más tardía de lo que generalmente piensan los especialistas neotestamentarios (69). La noción de sacrificio expiatorio no expresa la comprensión y la experiencia de Dios del movimiento de Jesús, sino que es una interpretación tardía de la muerte violenta de Jesús expresada en términos cúlticos. El Dios de Jesús no es un Dios que reclame expiación y cuya ira deba ser aplacada por un sacrificio humano o ritual. C. Ochs ha desarrollado la tesis de que el Dios patriarcal de Abraham y de los cristianos es un Dios justiciero que exige el sacrificio de su hijo único (70). Aunque tal interpretación de la muerte de Jesús aparece pronto en la teología cristiana, la muerte de Jesús ni fue un sacrificio ni fue exigida por Dios, sino provocada por los romanos.

EL DIOS SOFIA DE JESUS Y EL DISCIPULADO DE LAS MUJERES

El movimiento de Jesús propone una concepción muy diferente de Dios, ya que había tenido la experiencia, por medio de la praxis de Jesús, de un Dios que llamaba no a los justos y piadosos de Israel, sino a los menos religiosos y a los perdedores sociales. En el ministerio

(69) H Kessler, *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Dusseldorf Patmos, 1970), pp 227-329, S K Williams (*Jesus' Death as Saving Event The Backgroud and Origin of a Concept* [Missoula, Mont . Scholar Press, 1975], p. 230) sostiene que «el concepto surgió entre los cristianos que no sólo hablaban griego sino que se sentían perfectamente integrados en el pensamiento y el mundo greco-helenista» Para una opinión contraria, cf M Hengel, *The Atonement The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Filadelfia Fortress, 1981)

(70) Carol Ochs, *Behind the Sex of God* (Boston Beacon Press, 1977)

de Jesús, Dios se muestra como el amor que todo lo incluye, que hace brillar el sol y caer la lluvia tanto para justos como para pecadores (Mt 5,45). Es éste un Dios de misericordia y de bondad que acepta a todos y distribuye la justicia y la dicha sobre todos, sin hacer excepciones (71). El Dios creador acoge a todos los miembros de Israel y especialmente a pobres, desvalidos, proscritos, pecadores y prostitutas, pues ellos están preparados para comprometerse en la perspectiva y la fuerza de la *basileia*. Inversamente, se recalca: «Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Mc 10,18b; Lc 18,19b).

1. Esta misericordia y esta bondad incluyentes de Dios son explicadas una y otra vez en las parábolas (72). Hemos visto ya que la parábola del acreedor que libremente condona la deuda de aquellos que no pueden pagarla expresa esta bondad misericordiosa de Dios, resaltando que las mujeres, aun las pecadoras públicas, pueden ser admitidas en el movimiento de Jesús con la convicción de que «ellas amarán más». La doble comparación del pastor que busca la oveja perdida y de la mujer que busca la dracma perdida fue, con toda probabilidad, tomada por Lucas de la fuente Q dándole su forma actual (73). La comunidad Q utilizaba estas comparaciones para responder a la acusación de que «Jesús acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,2; cf. Mc 2,16b para una acusación similar), justificando esta actitud con la afirmación de que «en el cielo habrá más alegría por un sólo pecador que se convierta». La forma original de la doble historia correspondía probablemente a una parábola más que a un símil, puesto que no incluía esta «aplicación» explícita a la situación de la comunidad. Como la historia original, pone el acento en la alegría de «encontrar la oveja perdida» pero ya no insiste en la búsqueda. La forma en que seguramente fue narrada por Jesús debió sorprender a quienes le escuchaban, que sin duda pensaron: así es como Dios actúa, como el hombre que busca su oveja perdida, como la mujer que barre incansablemente intentando encontrar la moneda extraviada. Jesús compara a Dios con una mujer que busca una de sus diez monedas, un dinero que es enormemente importante para ella. Al contar la parábola de la mujer que busca desesperadamente su moneda, Jesús expresa la propia preocupación de Dios, preocupación que determina toda la praxis de Jesús, compartiendo su mesa con pecadores y excluidos. La parábola provoca al oyente: ¿estás de acuerdo con la actitud

(71) Muller, «Vision und Botschaft», p 447

(72) Véase la critica de Perrin en su *Jesus and the Language of the Kingdom*, pp. 89-193, P. Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* (Nueva York Paulist Press, 1981)

(73) J Lambrecht, *Once More Astonished The Parables of Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1981), pp 24-56

de Dios expresada por medio de la mujer que busca su «capital» perdido?

La parábola de la *basileia* de los «obreros de la viña» (Mt 20,1-16) expresa la igualdad de todos enraizada en la bondad misericordiosa de Dios (74). Su *Sitz im Leben* es semejante al de las parábolas de la oveja y la dracma perdidas, a saber, el acto de compartir la mesa por parte de Jesús y sus discpípulos con los marginados. El medio social de la parábola es el de un propietario palestino del siglo I que, para ahorrar dinero, contrataba a los obreros día a día y hora a hora durante la vendimia. Para el oyente contemporáneo de esta parábola, el propietario de la viña no podía ser más que Dios, y la viña, Israel. El contraste entre el mundo de la parábola y las prácticas y la explotación de los obreros pobres —diariamente o por horas— en la realidad, subraya la bondad, la misericordia y la justicia de Dios. Los últimos en incorporarse al trabajo reciben el salario de un día completo. Pero el relato no termina ahí, pues también se expresa en él la indignación de los que habían sido contratados al principio de la jornada. El propietario les había tratado justamente, entregándoles el pago convenido por el día de trabajo. Si los últimos hubieran recibido menos, los primeros hubieran quedados satisfechos. Pero en vez de exigir «salarios justos» y buenas condiciones de trabajo para todos, los primeros contratados se quejan porque el propietario «ha hecho a los últimos iguales a ellos». La parábola de Jesús sorprende a quienes la escuchan llevándoles al reconocimiento de que la bondad misericordiosa de Dios establece la igualdad entre todos nosotros, justos y pecadores, ricos y pobres, hombres y mujeres, fariseos y discípulos de Jesús. Llama al oyente a la solidaridad y a la igualdad con «los últimos» de Israel. La bondad del Dios de Israel que a todos incluye, da origen a la igualdad humana y a la solidaridad. El símbolo dinámico de la *basileia* de Dios evoca en imágenes siempre renovadas la bondad misericordiosa del Dios de Israel y la igualdad y solidaridad del pueblo de Dios. Una concepción muy similar de la igualdad se encuentra en una de las más antiguas declaraciones del actual movimiento de liberación de la mujer:

> Definimos los intereses de la mujer como los intereses de las más pobres, más insultadas, más despreciadas, más denigradas de la tierra... Hasta que todas y cada una de las mujeres no sea libre, ninguna mujer lo será (75).

(74) L Schottroff, «Die Gute Gottes und die Solidarität von Menschen Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg» en Schottroff y Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, pp 71-93

(75) «Redstockings, April 1969» en *Feminist Revolution* (Nueva York Random House, 1975), p 205

El feminismo radical ha redescubierto la «igualdad desde abajo» adoptada por el movimiento de Jesús en Palestina, aunque sin reconocer sus raíces religiosas.

Las tradiciones más antiguas de Jesús perciben a este Dios de bondad misericordiosa en una *Gestalt* de mujer como la *Sophia* (Sabiduría) divina (76). La muy antigua expresión «Y la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos» (Luc 7,35 [Q]) se sitúa con probabilidad en la comida común de Jesús con publicanos, prostitutas y pecadores. El Dios-Sofía de Jesús considera a todos los israelitas como sus hijos y «ella» es reconocida como tal por todos ellos. La comunidad Q atenúa esta afirmación al recalcar que los más eminentes hijos de la Sofía son Juan y Jesús. Sólo Mateo identifica la Sofía con Jesús (77). Es ahora Jesús-Sofía quien queda justificado por sus actos.

La teología sapiencial judía se desarrolló en Egipto, pero influye también en la literatura apocalíptica y se la puede encontrar en la teología de Qumrán. Desde el siglo III a.C., esta teología sapiencial celebraba la bondad misericordiosa de Dios que había creado el mundo y elegido a Israel como el pueblo en el que la presencia divina mora en la *Gestalt* femenina de la *Sofhia* divina. Aunque la teología judía (y cristiana) hable con un lenguaje y unas imágenes masculinas, insiste, no obstante, en que ese lenguaje y esas imágenes no son representaciones adecuadas de lo Divino, y en que el lenguaje y la experiencia humana no son capaces de percibir o expresar la realidad de Dios. El segundo mandamiento y la inefable santidad del nombre de Dios son expresiones muy concretas de esta insistencia. Atribuir a Dios una forma definida y una imagen hecha por el hombre implica idolatría. La teología profética clásica, con frecuencia con un lenguaje insultante, se ha levantado contra los ídolos paganos y ha rechazado así el culto de la Diosa, pero no lo ha hecho para defender a un Dios masculino y un ídolo patriarcal. Al rechazar a todos los demás dioses, la teología profética insiste en la *unicidad* del Dios de Israel y de la creación de Dios. Rechaza, pues, el mito de la «pareja divina» y se niega a considerar masculinidad y feminidad como principios últimos y absolutos. Pero no ha podido evitar la concepción patriarcal de Dios, en la medida en que transfería la imagen del matrimonio divino a la relación de Yahveh con el pueblo de Israel considerado como su esposa o prometida.

(76) F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia Christologie bei den Synoptikern* (Zurich: Zwingli Verlag, 1970); J M. Robinson, «Jesus as Sophos and Sophia. Wisdom Tradition and the Gospels» en R Wilken, ed., *Aspect of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), pp 1-16

(77) M J Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* Cambridge, Mass . Harvard University Press, 1970), pp. 31-62

Contrariamente al profetismo clásico, la teología sapiencial no se caracteriza por el temor a la Diosa en su «defensa» apologética del monoteísmo (78). Está sobre todo inspirada por una preocupación positiva de hablar en el lenguaje de su propia cultura y de integrar elementos de su «culto de la Diosa», especialmente el culto de Isis, en el monoteísmo judío. Hace así teología en tanto que «mitología reflexiva», es decir, utiliza elementos del lenguaje de la Diosa para hablar de la bondad misericordiosa del Dios de Israel. Una plegaria a Isis muy conocida, proclama que todas las naciones y pueblos utilizan los nombres divinos que les son familiares. Invocan a la Diosa y lo hacen porque saben que Isis, siendo *una*, es todo.

La Sofía divina es el Dios de Israel en el lenguaje y la *Gestalt* de la Diosa (79). Se le llama hermana, esposa, madre, amada y maestra. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel, el Dios vigilante y creador. Ella va en busca de las gentes, las encuentra en el camino, les invita a cenar. Ofrece la vida, el reposo, el conocimiento y la salvación a quienes la aceptan. Mora en Israel y oficia en el Santuario. Envía profetas y apóstoles y hace de quienes la acogen «amigos de Dios». «Aún siendo sola, lo puede todo, sin salir de sí misma, renueva el universo» (Sab 7,27). La Sabiduría ha buscado una morada en la humanidad, mas no encontró ninguna. Se ha retirado de nuevo y «ha tomado asiento entre los ángeles» (1 Enoc 42,1-2). La Sofía es descrita como «todopoderosa, inteligente, única» (Sab 7,22). Ella es un espíritu amante del pueblo (*philantropon pneuma*, 1,6) que comparte el trono de Dios (9,10). Es una iniciada (*mystis*) en la ciencia de Dios, asociada a las obras divinas, emanación de la luz de Dios, que vive en *simbiosis* con él (8,3-4) imagen de la bondad de Dios (7,26). Puede advertirse aquí cómo el lenguaje se esfuerza por describir a la Sofía como divina (sin caer en el diteísmo). El lenguaje utilizado para hablar de la Diosa es el empleado para hablar acerca del *único* Dios de Israel cuya bondad y misericordia es la Sofía divina. La teología sapiencial judía, diferente de la teología gnóstica, ha luchado con exito contra el peligro del dimorfismo divino. No evitó, sin embargo, el dualismo antropológico, como queda de manifiesto en la caracterización negativa de la mujer en los escritos sapienciales y apocalípticos. Ha abierto así la vía a la posibilidad de proyectar tal

(78) Para un mas amplio desarrollo del tema cf. mi articulo «Wisdom Mythology and the Cristological Hymns of the New Testament», en Wilken, *Aspect of Wisdom*, pp. 17-42.

(79) Para una interpretacion «arquetipica» diferente, cf. J. Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine* (Filadelfia: Westminster, 1979), pp. 106-18.

dualismo antropológico en la realidad divina y rechazar el Dios creador del Judaísmo.

Aunque la mitología sapiencial cosmológica ha influido sobre las primeras expresiones cristológicas del movimiento misionero cristiano, sus huellas —aunque significativas— son escasas en las tradiciones del movimiento de Jesús. Las primeras rememoraciones e interpretaciones teológicas palestinenses de la vida y la muerte de Jesus le presentan como mensajero de la Sofía y, más tarde, como la Sophia misma. La teología cristiana más antigua es una «sofiología». Era posible comprender el ministerio y la muerte de Jesús en términos de Dios-Sofía porque Jesús se veía probablemente como profeta e hijo de la Sofia. Como mensajero de la Sofía, llama a «todos los que están fatigados y sobrecargados» y les promete descanso y *shalom*. Proclama que el papel del discípulo (el «yugo») de la Sofía es suave y su carga ligera (Mat 11,28-30). Este contexto sophiológico hace también más comprensibles las difíciles palabras de Q (Mt 12,32, Lc 12,10) según las cuales blasfemar contra Jesús, el Ser Humano paradigmático, será perdonado, pero no lo será blasfemar contra el Espíritu Santo. Una palabra contra Jesús puede ser perdonada, pero una palabra contra el «hijo» o mensajero del Espíritu-Sofía no puede serlo, pues significa el rechazo de la bondad misericordiosa de Dios.

Esta reflexión teológica veía en Juan y en Jesús a los profetas y apóstoles que prolongan la línea sucesoria de los mensajeros de la Sofia. Como éstos, serán perseguidos y muertos. «Por eso dijo la Sabiduria de Dios: les enviaré profetas y apóstoles, y a algunos los matarán y perseguirán» (Lc 11,49 [¿Q?]). En un emotivo pasaje, la Sofía lamenta la muerte de sus mensajeros, de sus profetas, que son enviados en cada generación para proclamar la bondad misericordiosa y la justicia de Dios al pueblo de Israel.

> Jerusalen, Jerusalen, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina su nidada bajo las alas, y no habeis querido! (Lc 13,34 [Q]) (80).

Estas palabras comparan el ministerio de Jesús-Sofía a la actividad de una gallina reuniendo a los polluelos bajo sus alas. Pero la dulzura y los cuidados de la Sofía son rechazados.

Resumiendo, el movimiento de Jesús en Palestina concibe el ministerio y la misión de Jesús como las propias del profeta e hijo de

(80) S. Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelien* (Zurich: Teologischer Verlag, 1972), pp. 336-45, para la bibliografia.

la Sofía, enviado a anunciar que Dios es el Dios de los pobres y de los que sufren, de los marginados y de los que padecen la injusticia. Como hijo de la Sofía, forma parte de una larga sucesión de profetas enviados para reunir a los hijos de Israel alrededor de su Dios-Sofía misericordioso. La ejecución de Jesús, como la de Juan, es consecuencia de su misión y de su compromiso como profeta y emisario del Dios-Sofía que propone un futuro abierto a los pobres y excluidos y ofrece la bondad misericordiosa de Dios a *todos* los hijos de Israel sin excepción. El Dios-Sofía de Jesús no necesita expiación ni sacrificios. La muerte de Jesús no es querida por Dios, sino el resultado de su praxis, que incluye a todos, como profeta de la Sofía. Esta concepción del sufrimiento y de la muerte de Jesús en términos de sofiología profética es expresada en las difíciles palabras que asocian la tradición sapiencial y la tradición de la *basileia* del movimiento de Jesús: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan» (Mt 11,12). El sufrimiento y la muerte de Jesús, como la de Juan y la de todos los otros profetas enviados antes que él a Israel, no son exigidos para expiar los pecados del pueblo ante un Dios absoluto, sino que son el resultado de la violencia contra los enviados de la Sofía, que proclama la bondad ilimitada de Dios y la igualdad y la elección de *todos* sus hijos en Israel.

2. Esta realidad del Dios-Sofía expresada en la predicación, en las curaciones, en los exorcismos, y el carácter incluyente de la comida comunitaria de Jesús, atrae a un grupo de discípulos que continuarían lo que Jesús había hecho. La Sofía, el Dios de Jesús, quiere la integridad y la humanidad de todos y hace posible que el movimiento de Jesús se convierta en un «discipulado de iguales», en el que los discípulos son llamados a la misma praxis de inclusividad e igualdad vivida por Jesús-Sofía. Como Jesús, son enviados a anunciar a todos en Israel la presencia en la *basileia* como futuro misericordioso de Dios, entre los pobres, hambrientos, publicanos, pecadores y prostitutas. Como Jesús, sus discípulos son enviados para hacer la *basileia* accesible a la experiencia mediante curaciones y exorcismos, restaurando la humanidad y la integridad de los hijos de Dios-Sofía. La mayor parte de ellos no eran ricos, como los filósofos cínicos que podían rechazar sus propiedades y su posición cultural para «llegar a ser libres de toda posesión». Procedían más bien de un medio de pobres, hambrientos y gentes de los pueblos «con pesadas cargas». Eran publicanos, pecadores, mujeres, niños, pescadores, amas de casa, aquellos que habían sido curados de sus enfermedades o liberados de espíritus malignos. Lo que proponían no era otra forma de vida, sino un ethos diferente: eran los que no tenían futuro, pero que ahora recobraban la esperanza; eran los excluidos y los marginados de la sociedad, que ahora tenían de nuevo una comunidad; eran los despreciados y los oprimidos, que ahora recuperaban la dignidad y la confianza en sí mismos como hijos amados de Dios-Sofía; eran, a causa de las circunstancias de la vida y de las injusticias sociales, pecadores sin esperanza de participar en la santidad y en la presencia de Dios que ahora eran herederos de la *basileia* y experimentaban la bondad misericordiosa de Dios que les había hecho iguales a los santos y justos de Israel. Así, se reunían en el discipulado de iguales y compartían su trozo de pan con quienes acudían a escuchar el Evangelio. (Los relatos sobre la multitud milagrosamente alimentada no sólo tienen connotaciones eucarísticas, sino que revelan también la inquietud y preocupación de los discípulos de Jesús ante la escasa comida de que disponían para compartir). Forman parte de la sucesión de los profetas de la Sofía que anuncian *shalom* a Israel. Como discípulos de Jesús-Sofía, continúan lo que hizo Jesús, a saber, hacer experimentalmente accesible la realidad de la *basileia* de Dios y la bondad universal del Dios-Sofía de Jesús (81).

Mientras las tradiciones Q limitan el ministerio profético de Jesús y su movimiento al pueblo de Israel, el movimiento galileo de Jesús parece haber aceptado a los gentiles desde épocas muy tempranas. Las controversias premarcanas de Mc 2,1-3,6, así como la serie de milagros —de la misma fuente— utilizados en Mc 4,35-8,10, parecen tratar la cuestión de la comida comunitaria abierta a los gentiles como un problema interno del Cristianismo. Los «misioneros» galileos hablan de que muchos pecadores estaban sentados a la mesa con Jesús y sus discípulos, «pues eran muchos los que le seguían» (Mc 2,15) (82). El término «pecadores» no designa ahora a aquellos judíos que de una u otra forma habían cometido una falta contra la Torá, sino que, tal como es frecuentemente utilizado en el discurso judío, significaba «paganos». Así, en un estadio muy temprano, algunos miembros del movimiento galileo de Jesús justificaban su decisión de compartir la mesa con los paganos apelando a la propia praxis de Jesús y al hecho de que muchos no judíos se habían convertido en discípulos de Jesús.

Hacían esto para defenderse no tanto de los fariseos como de las críticas de otros cristianos; estas controversias evidencian una dispa-

(81) P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster: Aschendorff, 1972), pp. 287-311:296 y ss.

(82) U.B. Müller, «Zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum» en *NTS* 27 (1981), pp. 158-85; U. Luz, «Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition» en G. Strecker, ed., *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975), pp.347-74.

ridad de opiniones en el seno del movimiento cristiano. Que esta comida comunitaria abierta a judíos y gentiles era objeto de discusión entre los cristianos aparece con claridad en las afirmaciones de Pablo (Ga 2,11-14) según las cuales Pedro, el galileo, había compartido la mesa con cristianos de la gentilidad en Antioquía, aunque dejó de hacerlo al ser criticados por ello. El y otros judeo-cristianos cambiaron de actitud al ser criticados por discípulos de Santiago que venían de Jerusalén. La conversión del centurión Cornelio en Hch 10,1-11,18 refleja el mismo debate sobre la impureza ritual. Después de que Pedro hubiera bautizado a toda la casa del romano, subió a Jerusalén y fue criticado por «los de la circuncisión» (Hch 11,2 y ss.): «has entrado en casa de incircuncisos (paganos) y has comido con ellos». Pedro justifica su comida con los gentiles haciendo mención a un visión celestial en la que se le instó a consumir comida impura.

El relato premarcano de la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) incide en el mismo punto pero con un argumento histórico-teológico diferente: fue el propio Jesús quien liberó a los gentiles de sus espíritus «impuros». Jesús no pidió al endemoniado que permaneciera «con él», sino que le envió a proclamar ante sus hermanos la «gran misericordia» del Señor (5,18-20). El *Sitz im Leben* de esta extraña historia de exorcismo no es, pues, la predicación misionera a los gentiles, sino la discusión interna de los cristianos sobre la actitud hacia los paganos y la comida compartida con ellos y los judeo-cristianos.

Esta difícil cuestión está tratada teológicamente en el relato premarcano del milagro de Mc 7,24-30 (83). Sorprendentemente, la principal teóloga y portavoz de la actitud abierta hacia los gentiles es una mujer. A diferencia de lo que ocurre en otros diálogos semejantes, Jesús no tiene la última palabra. Más bien el argumento de la mujer prevalece sobre el de Jesús. La imagen utilizada por Jesús contra la admisión de los gentiles a la comunidad provoca la réplica inteligente de la mujer que, retomando a su vez la imagen de los «perrillos bajo la mesa», la utiliza contra él. La mujer «gana» la contienda, pues Jesús, convencido por su argumento (*dia touton ton logon*), libera a su hija del domonio.

A excepción de la introducción —v. 24a— y de la adición del v. 27 (los hijos *primero*), el relato es una composición premarcana bien unificada. Si fue narrado junto al relato del exorcismo del endemoniado de Gerasa, entonces ambos utilizan el *ejemplo* de Jesús

(83) Cf la discusión y la bibliografía en Alice Dermience, «Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne Marc 7,24-30» en *Revue Théologique de Louvain* 53 (1977), pp 15-29

contra quienes se amparan en uno de sus *dichos* para justificar una negativa categórica respecto a la misión a los gentiles. Así, la enigmática frase de Mt 7,6 previene de no dar la comida ofrecida en sacrificio (y por tanto, sagrada) a los perros, ni echar perlas a los cerdos. Dado que los perros y los cerdos eran considerados animales impuros, podían ser utilizados figuradamente para designar a los paganos. Estas palabras atribuidas a Jesús significarían que el Evangelio de la *basileia*, que es comparado con una perla en Mt 13,45 (y con la comida comunitaria y «santa» de los cristianos), no debería ser ofrecido a los gentiles por miedo a que pudiera ser mal utilizado.

Si Mc 7,24a es una introducción redaccional de Marcos, entonces la historia original se localiza en Galilea. Se describe a la mujer, ética y culturalmente, como una gentil. Su hija (¿su futuro?) está esclavizada por un diablo y espera la liberación de Jesús. El verbo griego *chortasthenai* (ser satisfecho) vincula la historia con los dos milagros mesiánicos premarcanos relacionados con la comida, en la medida en que este verbo sólo lo utiliza Marcos aquí, en 6,42 y en 8,4,8 (84). Estos milagros tienen fuertes connotaciones eucarísticas que aquí son atenuadas por Marcos. El argumento, entonces, según el cual el alimento destinado a los hijos (Israel) no debería ser entregado a los perros (los gentiles), es rechazado por la mujer que alude a la abundancia mesiánica de la mesa compartida de la comunidad cristiana. La bondad y la misericordia del Dios de Jesús es suficientemente abundante para satisfacer no sólo a los judíos, sino también a los gentiles. El poder de la *basileia* libera no sólo a los «hijos» de Israel sino también a la niña que, como mujer y como gentil, es doblemente impura y está sujeta a la «esclavitud» de la impureza ritual.

Si Juan 4,1-42 recompone una leyenda misionera tradicional que tiene por tema el papel primordial de una mujer en los inicios de la comunidad cristiana de Samaria (85), es entonces evidente, a partir de dos estratos diferentes de la tradición evangélica, que las mujeres tuvieron un papel determinante en la extensión del movimiento de Jesús a los no israelitas. Las mujeres fueron las primeras entre los no-judíos que se convirtieron en miembros del movimiento de Jesús. Aunque la sirofenicia respeta la supremacía de los «hijos de Israel», formula no obstante un argumento teológico contra la restricción de la comida comunitaria mesiánica a los hijos de Israel. Que tal argumento teológico se coloque en boca de una mujer es un signo de la

(84) B Flammer, «Die Syrophoenizerin» en *Theologische Quartalschrift* 148 (1968), pp 463-78 468

(85) R Bultmann, *The Gospel of John* (Filadelfia. Westminster, 1971), pp 175 y ss.

responsabilidad histórica que han ejercido las mujeres abriendo el movimiento de Jesús y su comunidad a los «pecadores gentiles» (Ga 2,15b).

Este desarrollo histórico fue de gran importancia para los orígenes del Cristianismo. La mujeres que habían experimentado la bondad y la misericordia del Dios de Jesús fueron las primeras en extender el movimiento de Jesús en Galilea y en desarrollar, a partir de las tradiciones jesuánicas, un argumento teológico según el cual los paganos deberían tener acceso al poder del Dios de Jesús y pudieran compartir la superabundancia del banquete mesiánico. Al provocar al movimiento galileo de Jesús a abrir su mesa comunitaria y a hacer accesible también a los gentiles el poder y el futuro de la *basileia*, estas mujeres salvaguardan el carácter universal del discipulado de iguales suscitado por Jesús. La mujer sirofenicia cuyo hábil razonamiento abriera un futuro de libertad y plenitud para su hija, se ha convertido también en la abogada, históricamente visible, de este futuro para los gentiles. Se ha convertido en la «antigua madre apostólica» de todos los gentiles convertidos al Cristianismo.

3. Las mujeres galileas desempeñaron un papel decisivo tanto en la extensión del movimiento de Jesús a los gentiles como en la continuación de dicho movimiento después del arresto y la ejecución de Jesús. Las discípulas galileas de Jesús no huyeron después de su arresto, sino que permanecieron en Jerusalén durante su ejecución y su entierro. Estas mujeres galileas fueron también las primeras en expresar su experiencia de la bondad poderosa de Dios que no abandonó al Jesús crucificado en la tumba sino que le resucitó de entre los muertos. La confesión cristiana primitiva de que «Jesús el Nazareno, el que fue crucificado, ha resucitado», fue inicialmente revelada, según el relato premarcano de la resurrección de Mc 16,1-6, 8a (86), a las mujeres galileas discípulas de Jesús.

Con toda probabilidad, los discípulos galileos de Jesús huyeron de Jerusalén después de su arresto y regresaron a Galilea. A través de sus experiencias extático-visionarias, las mujeres que permanecieron en la capital llegaron a la convicción de que Dios había legitimado a Jesús y su ministerio. De esta manera, pudieron continuar el movimiento y la obra de Jesús, el Señor Resucitado (87). Probablemente intentaron reunir a los discípulos dispersos y a los amigos de Jesús

(86) Para una visión crítica, cf. H. Paulsen, «Mk XVI 1-8» en *NovT* 22 (1980), pp. 138-75; A. Lindemann, «Die Osterbotschaft des Markus: Zur theologischen Interpretation von Mark 16,1-8» en *NTS* 26 (1980), pp. 298-317.

(87) Este punto es totalmente desdeñado en la crítica de G. O'Collins, «Peter as Easter Witness» en *Heythrop Journal* 22 (1981), pp. 1-18.

que vivían en Jerusalén y en sus alrededores: discípulas como María, Marta de Betania, la mujer que ungiera a Jesús, la madre de Juan Marcos que tenía una casa en Jerusalén, o María, la madre de Jesús, y también a los discípulos como Lázaro, Nicodemo, o el discípulo «amado». Seguramente algunas de estas mujeres regresaron también muy pronto a Galilea, su tierra natal. Esta reconstrucción de los acontecimientos tras la muerte y resurrección de Jesús es históricamente plausible, ya que las mujeres habrían podido moverse «clandestinamente» con más facilidad que los hombres. Manteniendo viva la buena noticia de la manifestación del poder vivificador de Dios en Jesús de Nazaret entre los seguidores y amigos de Jesús, las mujeres galileas continuaron el movimiento iniciado por Jesús. María de Magdala fue la más destacada entre los discípulos galileos y, según la tradición, la primera en recibir la aparición del Señor Resucitado.

Dos tradiciones pre-evangélicas distintas transmiten los nombres de las discípulas galileas. Aunque tales nombres difieren, María de Magdala parece haber ocupado un lugar preeminente, ya que habitualmente se la menciona en primer lugar. Los nombres varían en las listas palestinenses (?) prelucana y premarcana. Sin embargo, Hengel ha señalado la tendencia a agrupar los nombres de estas mujeres en grupos de tres, de manera similar a los grupos de tres entre los doce (Pedro, Santiago y Juan) y entre los responsables de la comunidad de Jerusalén (Santiago, el hermano del Señor, Cefas y Juan). La pertenencia a dichos grupos de tres y la disposición de los nombres en él indican una preeminencia en la comunidad (88). En Lucas 8,3 la fuente lucana menciona a Juan, la mujer del intendente de Herodes, que es presentada como persona de elevada posición social. La importancia de esta mujer para Lucas es evidente, como lo muestra la inserción de su nombre en la lista marcana de Lucas, 24,10. Es, sin embargo, verosímil que Lucas añadiera su nombre a la lista original habida cuenta de su interés por las mujeres ricas, como se pone de manifiesto en Lucas 8,1-3 y Hechos.

Hengel concluye su artículo señalando que «el mensaje de Jesús debió tener un especial impacto sobre las mujeres de Israel» (89), pero sin dar las razones que le llevan a hacer esa afirmación. Hemos visto que el Dios-Sofía de Jesús hizo posible la invitación a las mujeres al discipulado de iguales. Podría, sin embargo, objetarse que las tradiciones Q no sólo representan la bondad y la misericordia del Dios de Jesús como la Sofía divina, sino que también llaman a Dios «Padre».

(88) M. Hengel, «Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen» en P. Schmid, ed., *Abraham unser Vater* (Leiden: Brill, 1963), pp. 243-56:248.

(89) Ibid. p. 256.

¿Legitiman así indirectamente las estructuras patriarcales y el status de «segunda clase» de la mujer en tales estructuras? O ¿está el lenguaje androcéntrico de estas tradiciones animado por un impulso crítico que niega radicalmente toda autoridad y poder religioso a las estructuras del patriarcado? Formular esta pregunta no significa plantear una cuestión moderna ajena al texto del Nuevo Testamento, sino investigar las tradiciones jesuánicas en función de las estructuras socio-políticas Hemos visto que en el siglo I el patriarcado estaba bien consolidado como institución social, pero estaba también socavado por prácticas religiosas y convenciones legales que progresivamente iban otorgando a la mujer más libertad y mayor poder económico

LA LIBERACION DE LAS ESTRUCTURAS PATRIARCALES Y EL DISCIPULADO DE IGUALES

He intentado demostrar que el movimiento cristiano primitivo aceptaba el liderazgo de las mujeres y que, por consiguiente, puede llamarse «igualitario» Como movimiento de protesta en Palestina, Siria, Grecia, Asia Menor y Roma, desafiaba y se oponía al ethos patriarcal dominante mediante la praxis del discipulado igualitario Luise Schottroff ha objetado, sin embargo, que «la liberación de las estructuras patriarcales» nunca fue considerado un «tema importante», puesto que no fue el objetivo principal del movimiento de Jesús en Palestina La emancipación o la liberación «de las estructuras patriarcales —si es que éstas todavía jugaban un papel para los pobres en situaciones sociales tan extremas— es el resultado de su esperanza en el reino de Dios» (90) Este argumento no intenta ser antifeminista sino hacer justicia al contexto histórico y social de los pasajes sobre la mujer en las tradiciones jesuánicas Si bien comparto el interés por subrayar el *Sitz im Lebem* de las tradiciones jesuánicas, no estoy de acuerdo con el presupuesto inicial, a saber, que las estructuras patriarcales y la pobreza son dos cuestiones distintas y no dos caras de la misma moneda Por consiguiente, las bases comunes y los matices diferentes de las interpretaciones «histórico-social» e «histórico-feminista» deben todavía clarificarse

Sólo si se interpreta la explotación económica y la opresión patriarcal como dos sistemas socio-económicos distintos puede pensarse que la liberación de las estructuras patriarcales no era un asunto de

(90) L Schottroff, «Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit» en W Schottroff y W Stegemann, eds , *Traditionen der Befreiung*, vol 2, *Frauen in der Bibel* (Munich Kaiser, 1980), pp 91-133 106

interés para los indigentes en tiempos de Jesús Esta hipótesis supone ignorar el hecho de que en el siglo I —como en nuestros días— la mayor parte de los pobres y de los hambrientos eran mujeres, especialmente aquellas mujeres que carecían de un intermediario masculino que les habría permitido participar de la riqueza del sistema patriarcal En la Antiguedad, las viudas y los huérfanos constituían el paradigma principal de la explotación y la pobreza Y, sin embargo, en la conciencia y en la teología cristianas, ha sido «el pobre Lázaro» y no «la viuda pobre» quien se ha convertido en ejemplificación de la pobreza De esta forma, hemos descuidado la expresión teológica de la esperanza de Jesús para las mujeres que son pobres e indigentes

Por otra parte, no creo que la categoría social expresada por el término «pobres» sea suficiente para describir el carácter universal del movimiento de Jesús A esta categoría habría que añadir la de «marginados», pues los relatos de curaciones, así como las descripciones de otras personas en las tradiciones jesuánicas, muestran que Jesús y su movimiento estaban abiertos a todos, especialmente a los «excluidos» de su sociedad y su religión Aunque la mayor parte de los publicanos, prostitutas y pecadores podrían haber sido pobres, probablemente algunos de ellos no lo eran

Afirmar que la liberación respecto a las estructuras patriarcales no era un objetivo principal de Jesús y su movimiento equivale a pasar por alto no sólo las tendencias androcéntricas que pueden detectarse en la tradición y en la redacción de los materiales sobre Jesús (91), sino también la «intrusión» de Jesús y su movimiento en el ethos religioso dominante de la época Las prescripciones del Código de Santidad, así como las reglamentaciones de los escribas, ejercían un control sobre la vida de las mujeres mayor aún que sobre la de los hombres, y restringían mucho más las condiciones de su acceso a la presencia de Dios en el Templo y la Torá Jesús y su movimiento ofrecían una interpretación alternativa de la Torá que abría el acceso a Dios a todos los miembros del pueblo elegido de Israel y especialmente a aquellos que a causa de su situación social, tenían escasas oportunidades de experimentar el poder de Dios en el Templo y la Torá

Señalar este aspecto renovador del movimiento de Jesús no supone antijudaísmo Ignorarlo significaría subestimar de manera sutil las vías religiosas más exigentes trazadas por el Judaísmo del siglo I El profeta carismático Hanina ben Dosa, casi contemporáneo de Jesús, mostraba una actitud similar de independencia hacia la «teología» Esta resis-

(91) Estas tendencias son negadas en su reciente artículo L Schottroff, «Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu» en *EvTh* 42 (1982), pp 3-25

tencia galilea al proselitismo de los escribas queda resumida en un dicho atribuido a Johannan ben Zakkai, que llegó a ser una de las figuras clave en la reorganización del Judaísmo después del año 70: «Galileo, tú odias la Torá. Tu fin será la destrucción». Si Neussner tiene razón en su reconstrucción del Código de Santidad, este código habría sido el núcleo de la religión judía patriarcal de la clase media. El solo hecho de que las tradiciones palestinenses y galileas de Jesús no hablen únicamente de la liberación de las mujeres y de los hombres del mal y de la enfermedad, sino que «reflejan» también las objeciones contra Jesús que acepta «ser tocado» por enfermos y pecadores, muestra hasta qué punto el carácter universal del discipulado del movimietno de Jesús y su praxis se enfrentaban con el ethos dominante. Es esto lo que diferencia al movimiento de Jesús de otros grupos religiosos que trataban de controlar el acceso a la presencia y el poder de Dios.

No debemos oponer la «preocupación de Jesús por los pobres» a la «emancipación de las estructuras patriarcales». Las tradicones jesuánicas muestran su interés por los pobres así como su preocupación por las mujeres, pero no definen explícitamente en cada caso una estrategia para el «cambio estructural». El mensaje de Jesús no es un crítica de las estructuras de opresión; las subvierte implícitamente al imaginar un futuro y unas relaciones humanas diferentes fundadas en el hecho de que *todas* las personas de Israel son creadas y elegidas por la bondad y la misericordia del Dios-Sofía de Jesús. Jesús y su movimiento liberan a quienes están más deshumanizados y esclavizados a los poderes malignos, subvirtiendo así, implícitamente, las estructuras económicas o androcéntrico-patriarcales, aun cuando los que estaban implicados en este proceso no pensaban probablemente en términos de estructuras sociales.

Las diferencias entre una lectura histórico-social y una lectura histórico-feminista no aparecen tanto en la interpretación de los textos históricos como en la perspectiva que esa lectura conlleva. La siguiente afirmación de Schottroff puede ilustrar este punto: «Una pobre mujer se ha convertido en la madre del Mesías de Israel, en cuyo nombre los mensajeros proclaman el advenimiento del reino de Dios. Ella *representa la esperanza de los pobres* —hombres y mujeres—, no sólo la esperanza de las mujeres» (92). Estoy completamente de acuerdo con esta interpretación, pero la matizaría diciendo: ella representa esta esperanza *en cuanto mujer*. Sólo esta precisión podría autentificar tal afirmación como feminista. No pretendo jugar con las palabras, pero manifiesto mi desacuerdo con toda una dirección de la teología

(92) Schottroff, «Frauen in der Nachfolge Jesu», p. 112.

cristiana que ha permitido a las mujeres «identificarse» con categorías y grupos (masculinos) generales, pero no les ha permitido identificarse a sí mismas *como mujeres* en solidaridad con otras mujeres. La alienación de la mujer promovida por el lenguaje genérico cristiano continúa una tradición exegética y teológica que hace a las mujeres pobres invisibles *en tanto que mujeres*.

Encontramos, sin embargo, algunos textos en las tradiciones jesuánicas pre-evangélicas que se dirigen claramente a las estructuras patriarcales, aunque sea de forma indirecta. Estos son: 1) los relatos de controversia premarcanos en los que Jesús desafía las estructuras patriarcales del matrimonio (Mc 10, 2-9 y 12,18-27) (93). 2) los textos sobre el ethos a-familiar del movimiento de Jesús; y 3) las palabras acerca de las relaciones libres de todo espíritu de dominación en la comunidad de los discípulos.

1. Los dos diálogos de controversia sobre el matrimonio patriarcal son presentados habitualmente bajo los encabezamientos de «divorcio» y «resurrección». Sin embargo, estos encabezamientos nos hacen olvidar el problema verdadero. Marcos 10,2-9 no debe interpretarse independientemente de las palabras sobre el divorcio de 10,10-12, pues este último pasaje puede servir para iluminar aquél (94). La pregunta planteada a Jesús es totalmente androcéntrica (¿puede un hombre repudiar a su esposa?) y presupone el matrimonio patriarcal como algo «dado». Este primer intercambio entre Jesús y los fariseos explica que el divorcio es necesario a causa de la «dureza de corazón» de los maridos, es decir, a causa de la mentalidad y la actitud patriarcal de los hombres. En tanto el patriarcado esté en vigor, el divorcio está *mandado* por la necesidad. No se puede abolir en el marco de las estructuras patriarcales. Sin embargo, insiste Jesús, Dios no creó ni proyectó el patriarcado, sino que creó personas en tanto que seres humanos, varones y hembras. No es la mujer quien es dada al poder del hombre para continuar «su» casa y su línea familiar, sino que es el hombre quien deberá cortar los lazos con su propia familia patriarcal y «los dos serán una sola *sarx*». *Sarx* («carne») tiene un significado muy amplio: cuerpo, persona, ser humano, naturaleza humana, descendencia, lo que es natural o terrenal, la vida humana en general, las relaciones sociales, la historia terrena. Como opuesto al espíritu, la carne también puede designar actitudes y conductas humanas terre-

(93) Véase B. Brooten, «Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11» en *EvTh* 42 (1982), pp. 65-79.

(94) Para una bibliografía crítica y un análisis algo diferente, véase Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, pp. 119-23.

nas o pecaminosas, pero no tiene por qué implicar connotaciones exclusivamente sexuales. Por tanto, este pasaje estaría mejor traducido así: «las dos personas —el hombre y la mujer— participan en una vida humana y una relación social común, pues han sido creados iguales». El texto no alude al mito de un ser andrógino primordial, sino a una asociación igualitaria de hombre y mujer en el matrimonio humano, prevista y hecha posible por el Dios creador. Por tanto, lo que Dios ha unido en una asociación igualitaria (uncidos juntos; cf. el yugo de Jesús-Sofía como símbolo del discipulado), ningún ser humano podrá separar.

El segundo texto, Marcos 12,18-27, cuestiona críticamente las estructuras patriarcales, no en relación a la creación, sino más bien a ese futuro escatológico percibido a menudo en la teología apocalíptica como restauración de la creación original. Este difícil problema teológico-legal es planteado por los saduceos que se oponen a la creencia en la resurrección debido a que no se encuentra en el Pentateuco. Señalan que esta creencia no puede armonizarse con la ley del «levirato» de la Torá (Deut 25,5-10), pues implicaría el incesto y la abominación en el cielo, ya que la resurrección entrañaría la simultaneidad en el tiempo de personas que vivieron momentos históricos distintos. La mujer que se hubiese desposado sucesivamente con siete hermanos, estaría, después de la resurrección, casada con todos ellos a la vez. Tal como lo planteaban los saduceos del relato, la dificultad teológica consiste en la creencia en la vida después de la muerte, dado que no podían imaginar que la ley del levirato pudiera ser puesta en cuestión, teológicamente hablando. La ley del levirato tenía por objeto la sucesión de la familia patriarcal, asegurar sus bienes y su patrimonio, preocupación importante para los saduceos, muchos de los cuales pertenecían a las clases más altas y al sacerdocio, ricos terratenientes que vivían en Jerusalén, aprovechándose así doblemente de los honorarios que les eran debidos como sacerdotes y también de los procedentes de los arrendatarios que trabajaban sus tierras. Para ellos, la ley del levirato que protegía y perpetuaba las estructuras patriarcales de la «casa», era de la mayor importancia. Aunque esta ley creaba en ocasiones más dificultades para el hermano del marido fallecido, mientras protegía la seguridad económica de la viuda, preservaba, sin embargo, la continuación del linaje familiar y la conservación de las estructuras patriarcales.

La respuesta de Jesús afirma categóricamente que están equivocados. No conocen las Escrituras ni el poder de Dios, pues no reconocen que «en el mundo» del Dios vivo no existe el matrimonio patriarcal ni para los hombres ni para las mujeres, que ni se casan ni son dados en matrimonio pues son «como los ángeles en el cielo».

Esta última expresión es con frecuencia comprendida en el sentido de que «ser como los ángeles» implica asexualidad o ausencia de diferenciación sexual y de relaciones sexuales (95). No hay ninguna duda de que esta interpretación tiene una larga tradición, pero no tiene ninguna fundamentación en el texto. El ser escatológico de hombres y mujeres «como los ángeles o los mensajeros celestiales» debe interpretarse en referencia a la primera parte de la frase. No es que la diferencia sexual y la sexualidad no tengan espacio en el «mundo» de Dios, sino que el «matrimonio patriarcal ya no existe» ya que su función de conservación y continuación de las estructuras patriarcales económicas y religiosas ha dejado de ser necesaria. Esto es lo que significa vivir y ser «como los ángeles» que viven en «el mundo» de Dios.

La frase de transición «y acerca de que los muertos resucitan» (v. 26a), parece haber sido añadida por la comunidad posterior, puesto que no parece estar interesada en el debate, sino sólo en la «prueba» de la resurrección. La alusión a la revelación de Dios en la zarza ardiente que viene a continuación, no está relacionada con esta cuestión y ha debido ser artificialmente introducida para hacer referencia a la resurrección (así, los patriarcas de Israel están vivos, ¡pero eso no se dice!). Sin embargo, esta referencia es una réplica directa a la cuestión de la preservación de la familia patriarcal: en la zarza ardiente Dios se revela a Moisés como el Dios de la promesa y la bendición dada a los patriarcas y su descendencia. La «casa» de Israel no viene garantizada por las estructuras del matrimonio patriarcal, sino por la promesa y la fidelidad del poderoso Dios de Israel, el Dios dador de vida. Mientras el Dios del sistema patriarcal y sus valores es un «Dios de muertos», el Dios de Israel es el «Dios de vivos». En el mundo de Dios las mujeres y los hombres no establecen ya unas relaciones de dominación y dependencia patriarcal, sino de personas que viven en la presencia del Dios vivo. Esta controversia, que refleja el mundo social de Palestina y del movimiento de Jesús finaliza, por tanto, con la afirmación categórica de que los saduceos «están en un gran error» al pensar que las estructuras del patriarcado son, incuestionablemente, una dimensión del mundo de Dios. Así, también los cristianos posteriores han estado en el error al mantener las estructuras patriarcales opresoras.

2. Gerd Theissen ha señalado el carácter a-familiar del ethos del movimiento de Jesús en Palestina. No obstante, al escoger Lucas 12,26 (Q) como texto más antiguo para esta controversia, Theissen convierte

(95) Cf. K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), p. 53.

al movimiento de Jesús en un movimiento de hombres carismáticos itinerantes que han dejado no sólo casa e hijos, sino también esposas, mientras que según él las comunidades locales de «simpatizantes» no vivieron un ethos tan radical. Aunque nunca precisa claramente que estos carismáticos ambulantes fuesen varones, sugiere, sin embargo, de manera indirecta que así era: «Es probable que muchas familias cuyos hijos se habían unido al movimiento de Jesús compartieran los mismos sentimientos que la familia de Jesús... La tradición nada dice sobre las soluciones que pudieron encontrar las familias que se habían visto privadas de estos jóvenes para reemplazar la fuerza de trabajo que habían perdido» (96).

Sin embargo, un estudio más minucioso de los textos sinópticos que hablan de dejar la casa y la familia por el Reino o por Jesús, muestran claramente que no son las tradiciones Q (sino la redacción lucana) las que incluyen a la esposa entre los miembros de la familia que hay que dejar para seguir a Jesús. La misma afirmación aparece de nuevo en Lucas 18,29b (una revisión de Marcos 10,29b). Lucas muestra aquí la misma tendencia a incluir a la «esposa» entre aquellos familiares que se dejan atrás, mientras que Marcos y Mateo mencionan sólo «casa, hermanos, hermanas, madres, padres, hijos, tierras». Así pues, Lucas es el único en presentar una base textual a la afirmación de que el movimiento de Jesús fue un movimiento carismático de hombres ambulantes, hijos y maridos, que rehuían sus responsabilidades familiares para hacerse discípulos de Jesús. Al no incluir a la esposa entre los que se abandonan, la fuente Q y las tradiciones premarcanas no limitan a los hombres el acceso al discipulado radical de Jesús.

El texto que precede a las palabras sobre la condición del discípulo en Q (Mateo 10,34-36 y el paralelo en Lucas 12,51-53) anuncia también que Jesús lleva al hogar patriarcal no la paz, sino la «espada», *símbolo de la más profunda enemistad entre los miembros de una* misma casa. El mensaje y la llamada de Jesús «destruye» los lazos familiares naturales, enfrentando al hijo con el padre y al padre con el hijo, a la hija con la madre y a la madre con la hija, a la nuera con la suegra y a la suegra con la nuera (cf. Miqueas 7,6). Estas palabras insisten en que los hijos se alzan contra sus padres y los padres contra sus hijos, acentuando que el problema concierne de manera especial a los miembros femeninos de la familia. Pero *no* se hace la misma afirmación en relación a la esposa y el esposo. La destrucción apocalíptica y la disolución de la familia anunciadas para el cataclismo

(96) G. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1978), p. 12.

de los últimos días antes del fin del mundo en Miqueas 7,6 y Marcos 13,12, caracterizan, según la fuente Q, el tiempo presente para el discipulado. No hay duda de que el discipulado de Jesús no respeta los lazos de la familia patriarcal, y el movimiento de Jesús en Palestina cuestiona seriamente la paz de la misma. Pretender que tal ethos a-familiar es exigido únicamente a los carismáticos ambulantes varones y no a los simpatizantes locales es un lectura de los textos realmente errónea.

Una crítica semejante de los derechos y los lazos familiares «naturales» viene expresada en el doble macarismo correctivo o bienaventuranza de Lucas 11,27 y ss., texto que Lucas toma de la fuente Q o de su fuente particular (FL). Una mujer alzó la voz entre la multitud y exclamó: «Dichoso (o bendito) el seno que te llevó y los pechos que te criaron». Pero él, corrigiéndola, dijo: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan». La fidelidad del discipulado y no la maternidad biológica es la vocación escatológica de la mujer. Que estas palabras incluyan a María, la madre de Jesús, entre los discípulos fieles sólo puede deducirse del contexto redaccional lucano (cf. Lucas 2,19 51) (97), y no de la tradición más antigua. El paralelismo de los dos macarismos y su conexión mediante una partícula griega adversativa (98) señala que la frase original opone los méritos religiosos aducidos en virtud de la maternidad a los aducidos en virtud del discipulado.

Esta interpretación es corroborada por la tradición premarcana que opone la familia patriarcal a la comunidad de los discípulos iguales. Las palabras de Jesús de Marcos 3,31-35 confirman que el círculo de discípulos que le rodean son su verdadera familia (99). La afirmación de Jesús en el versículo 35: «Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre», que debió circular originalmente sin el contexto narrativo de los vv. 31-34, es comparable a la de Lucas *11,28*. Aquellos que viven la bondad y la misericordia de Dios son la verdadera familia de Jesús, que incluye hermanos, hermanas y madres, pero, de manera bastante significativa, no a los padres. La exclusión de los padres de la «verdadera familia» de Jesús no puede explicarse por razones biográficas o por la referencia a Dios como el verdadero padre de Jesús, puesto que Marcos 10,30 también

(97) R.E. Brown et al., eds., *Mary in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1978), p. 172.

(98) M.E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* (Leiden: Brill, 1962), p. 35.

(99) Cf. también R. Scroggs, «The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement» en J. Neusner, *Christianity, Judaism and Other Cults*, II p. 14 y ss.

omite a los padres. Sin embargo, «madres y hermanas», es decir, las mujeres, son incluidas claramente entre los seguidores de Jesús. Esto queda subrayado por la tensión existente entre el contexto narrativo y las palabras de Jesús. Mientras el contexto narrativo insiste por dos veces (Marcos 3,31, 32) en que «la madre y los hermanos de Jesús quedándose fuera le envían a llamar», las palabras de Jesús se refieren a hermanos, madre y *hermanas*.

Además, el contexto narrativo deja claro que aquellos que «hacen la voluntad de Dios» se reúnen en una comunidad de discípulos para formar una nueva «familia». Jesús está «dentro» de la casa, «en casa» (cf. 3,19). Señalando a quienes «estaban sentados en corro, alrededor de él», declara que son ellos su verdadera familia (v.34). La comunidad de discípulos acaba con las exigencias de la familia patriarcal y constituye una nueva comunidad familiar, comunidad que no incluye a los padres en su círculo.

La misma concepción del discipulado de iguales se expresa en Marcos 10,29-30, dicho premarcano de Jesús introducido por la pregunta de Pedro a la que Marcos ha añadido «con persecuciones». El texto tradicional afirma que aquellos que han dejado sus «hogares» patriarcales y han roto sus vínculos familiares para unirse a Jesús y a su movimiento, recibirán «el ciento por uno» *ya, ahora*, en *este* tiempo. El movimiento de Jesús era la comunidad mesiánica que reunía a los pobres y marginados, así como a los «propietarios de casas» y «agricultores» y les unía en una relación y una familia nuevas basadas en la decisión radical de seguir a Jesús.

3. En esta nueva «familia» de discípulos iguales no hay, sin embargo, lugar para los «padres». Además, los padres son mencionados entre aquellos que se dejan atrás, no están incluidos en la nueva relación que los discípulos establecen «*ya*, en el presente». En la medida en que la nueva «familia» de Jesús no tiene lugar para los «padres», rechaza implícitamente su poder y su status y reivindica la abolición de toda estructura patriarcal en la comunidad mesiánica. En vez de reproducir las relaciones patriarcales de la «casa» de la Antigüedad, el movimiento de Jesús exige una ruptura radical respecto a esa relación. Las «iglesias domésticas» de Galilea que podrían haber transmitido estas palabras no se dividían en itinerantes radicales y simpatizantes más burgueses, ni abrazaban tampoco la causa del amor patriarcal.

El niño/esclavo que ocupa el lugar más bajo en la estructura patriarcal se convierte en el paradigma principal del verdadero discípulo. Esta cualidad de verdadero discípulo no se mide a partir de la posición padre/amo, sino de la de niño/esclavo. Así queda de manifiesto en las paradójicas palabras de Jesús: «el que no reciba la *basileia* como niño, no entrará en él» (Marcos 10,15). Estas palabras no son una invitación a la inocencia e ingenuidad infantil, sino un reto a renunciar a toda exigencia de poder y dominio sobre los otros.

Así como en su entorno original estas palabras trascendían el círculo de discípulos y suponían un desafío a todos los oyentes de Jesús, las palabras sobre el primero y mayor (de entre vosotros) que sea (o será) vuestro niño o vuestro esclavo, planteaban un reto a todos aquellos que en Palestina ocupaban una posición social elevada, llamándoles a ser «solidarios» con los esclavos y los menos favorecidos de Israel. Estas palabras de Jesús no nos hablan de un cambio escatológico (los últimos serán los primeros o los humildes serán exaltados y viceversa), sino de «la solidaridad desde abajo» exigida por la *basileia* de Dios. Ello presupone claramente una sociedad en la que existen amos y esclavos, e insta a los que en una sociedad feudal estaban en situaciones de poder a hacerse «iguales» a quienes no participaban de ese poder. Los amos deberían renunciar a su superioridad sobre los esclavos y arrendatarios y «servirles» de la misma forma que el esclavo tenía que servir a su amo.

La importancia de estas palabras para el movimiento de Jesús queda subrayada por su inclusión en la tradición sinóptica en siete ocasiones y por su transmisión bajo formas y situaciones muy diferentes (100). El proceso de interpretación eclesial aplicó un dicho dirigido en origen a los ricos de Israel, a las relaciones internas del discipulado de iguales. Marcos 10,42-45 y 9,33-37 —adaptados por Mt 20,26-27 y Lc 22,24-27 a sus propias situaciones y perspectivas teológicas— oponen a las estructuras políticas de dominación las relaciones que deben imperar entre los discípulos. Las estructuras de poder no pueden tolerarse en la comunidad de iguales, sino que aquéllos que «quieran ser» grandes o primeros entre los discípulos deberán ser esclavos y sirvientes de todos. El verdadero liderazgo de la comunidad debe estar enraizado en la solidaridad con aquéllos que son «esclavos y servidores». Pero donde Marcos y Mateo no aceptan que ningún miembro de la comunidad pueda ser «mayor» o «primero», Lucas sí lo hace. Su única exigencia es que la forma de ejercer la autoridad se oriente según el ejemplo de Jesús.

Una segunda serie de dichos de Jesús pone el acento sobre «el niño», que debe ser el principal objeto de los cuidados y el servicio de la comunidad (Marcos 9,35-37; Mateo 18,1-4; Lucas 9,48), porque Jesús mismo está presente a la comunidad en aquellos niños que ésta ha aceptado por el bautismo («en mi nombre»). Esta forma de la

(100) Véase especialmente Hoffmann y Eid, *Jesus von Nazareth*, pp. 186-214, para una crítica más amplia.

tradición parece aludir a una situación muy concreta en la que la comunidad cuidaba de sus niños bautizados. Sin embargo, este cuidado de los niños debió originar algunos problemas, ya que los «mayores» o los «primeros» de la comunidad no parecen haberse preocupado mucho de ello. Según Marcos 9,35 (cf. Mc 10,13-16) los «doce» discípulos varones constituyen el círculo de los «grandes» a quienes van específicamente dirigidas estas palabras. En esta situación, en que los cuidados dispensados a los niños parecen haber sido un problema de la comunidad, la frase insiste en que el discipulado de iguales debe incluir a los pequeños y atender a sus necesidades si la comunidad quiere tener a Jesús —y a Dios— entre ellos.

Una tercera forma de los dichos contra el «deseo de ser» «grande» y «primero» en la comunidad se encuentra en Mt 23,8-11 (FM) (101). Mateo —o su tradición— ha asociado la frase en que se dice «el mayor entre vosotros será vuestro servidor» (v. 11) con la referente a la de la inversión escatológica y el hecho de que los que se ensalzan a sí mismos serán humillados y viceversa (v. 12). Por otra parte, la ha combinado con una prescripción tajante respecto a los papeles y títulos «patriarcales» en la comunidad de discípulos (vv. 8-10). Aunque es muy difícil situar estas prescripciones en las tradiciones anteriores a Mateo ya que Lucas no se hace eco de ellas, parece, no obstante, que la última prohibición «ni tampoco os dejéis llamar Directores» (v.10), vuelve a plantear el v. 8 en términos explícitamente cristianos, en la medida en que se utiliza la «expresión absoluta» «el Cristo». Este dicho parece ser, pues, una redacción ulterior del v. 8 (102).

Con toda probabilidad la forma original del v. 8 debía decir «discípulos» más bien que «hermanos», ya que el primero es el antónimo habitual de «maestro», mientras el último, que lo es de «padre», correspondería mejor a la frase siguiente. Dado que «hermanos» es la designación preferida por Mateo para denominar a los miembros de la comunidad cristiana, puede haberla introducido aquí a fin de poder redactar la segunda frase de acuerdo con su teología propia. La prohibición original yuxtapone entonces las expresiones «no os dejéis llamar Rabbí», «uno sólo es vuestro maestro», «todos hermanos» en forma de inclusión:

> Vosotros en cambio no os dejéis llamar «Rabbí»,
> porque uno solo es vuestro Maestro;
> y vosotros sois todos hermanos.

(101) Cf. W. Trilling, «Amt und Amtsverständnis bei Matthäus» en K. Kertelge, ed., *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), pp. 524-42:525 y ss.

(102) J.P. Meier, *Matthew* (Wilmington, Del.: Glazier, 1980), p. 265.

La tradición de Mateo, su fuente o su redacción, asocia esta frase a una segunda prohibición (v. 9) que, en su forma actual, no mantiene el paralelismo con la anterior.

> Ni llaméis a nadie «Padre» vuestro en la tierra,
> porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo.

El paralelismo de este dicho opone tierra y cielo, con la prohibición formulada en sentido activo (103). Sin embargo, la frase «Padre del cielo» deja entrever la intervención de la redacción de Mateo que habría añadido también «en la tierra». Así, la forma original de la frase podría ser:

> No llaméis a nadie padre
> pues tenéis un solo padre
> (y vosotros sois todos hermanos).

Este escueto mandato «no llaméis a nadie padre pues tenéis un solo padre», corrobora lo expresado en Marcos 10,29-30. Las nuevas relaciones de la comunidad de discípulos iguales no admiten «padres», rechazando así el poder patriarcal y la estima de que éste estaba investido.

En suma, al margen de la forma original que haya podido tener Mt 23,8-9 el contenido es el mismo: el discipulado de iguales rechaza a los maestros porque está constituído e inspirado por un único Maestro. Análogamente, las relaciones en el seno de la comunidad no admiten «ningún padre», pues están sustentadas por la bondad misericordiosa de Dios a quien los discípulos y Jesús llaman «padre» (Lucas 11,2-4 [Q]; 12,30; cf. Marcos 11,25). El «padre» Dios es aquí invocado no para justificar relaciones y estructuras patriarcales de la comunidad de discípulos, sino precisamente para rechazar toda exigencia, poder y estructura de ese tipo. Puesto que el mundo social evocado por estos dos dichos es el de Palestina y puesto que corresponden a la línea teológica de las tradiciones Q, es posible que hayan pertenecido a la fuente Q de Mateo. La praxis de Jesús, la idea que él tenía de sí mismo y de su movimiento en Palestina, están especialmente reflejadas en el v. 9.

El tratamiento «padre» utilizado por Jesús y sus discípulos ha provocado un gran escándalo entre muchas feministas cristianas, ya que la iglesia no ha obedecido el mandato de Jesús de «no llamar a

(103) R. Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* [Oxford: Blachwell, 1968], p. 144) piensa que es posible que los vv. 8 y ss. recojan palabras auténticas de Jesús.

nadie padre», pues tenemos «un solo padre»; ello ha tenido como consecuencia la legitimación del patriarcado eclesial y social en el nombre del Padre, utilizando así el nombre de Dios en vano. Pero «Yahveh no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso» (Ex 20,7). Jesús llama «padre» a Dios no como una legitimación de las estructuras patriarcales de poder existentes en la sociedad y en la iglesia, sino como rechazo crítico de toda estructura de dominación. El Dios «Padre» de Jesús hace posible «la hermandad (*) de los hombres» (en expresión de Mary Daly) para negar a todo padre y a todo patriarcado su derecho a la existencia. Ni los «hermanos» ni las «hermanas» de la comunidad cristiana pueden reivindicar la «autoridad del padre», pues eso supondría reivindicar la autoridad y el poder reservados únicamente a Dios (104).

Sin embargo, no debemos olvidar que el logión original no se dirigía únicamente a la comunidad cristiana y sus relaciones fraternales. Tenía también por objeto disuadir a los discípulos de Jesús de reconocer *toda* autoridad paterna en la sociedad, pues no hay más que un sólo padre. El potencial crítico-social de este dicho, que concierne a todas las estructuras patriarcales, tiene todavía que ser utilizado con vistas a un cambio socio-político. La paternidad monoteísta de Dios, desarrollada en las tradiciones jesuánicas como bondad misericordiosa habitualmente asociada a la madre, debe engendrar la liberación de todas las estructuras patriarcales y de dominación una vez sea rescatada de la proyección masculina del patriarcado en el cielo. La liberación de las estructuras patriarcales no sólo fue explícitamente formulada por Jesús, sino que ocupa un lugar central en la proclamación de la *basileia* de Dios (105).

CONCLUSION

En este capítulo he pretendido penetrar en el «mundo» de Jesús y de aquellos que le siguieron. De esta forma he intentado averiguar qué podía significar para una mujer palestina el hecho de escuchar a

(*) *sisterhood* Véase nota pág folio 51 *(N del T)*

(104) Esto es también admitido por F Belo «En la vida eclesial, la imagen del padre debería ser erradicada De hecho, sin embargo, el aparato eclesiástico ha multiplicado los 'padres' y los 'maestros' (el magisterio) y les ha encomendado la función dominante de producir la ideología» (*A Materialist Reading of the Gospel of Mark* [Nueva York Orbis Books, 1981], p 324, n 110)

(105) Pero R Hamerton-Kelly (God the Father Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus [Filadelfia Fortress, 1979], p 102) sugiere que Jesús «neutraliza» y «humaniza» el patriarcado al elegir al padre como símbolo de Dios

Jesús y de unirse a su movimiento. He insistido en la necesidad de reconocer este «mundo» de Jesús como el «mundo» judío de Palestina y de considerar a aquéllas que le siguieron como mujeres judías. Aun cuando Cristianismo y judaísmo sólo posteriormente llegaron a ser dos religiones distintas, no he recurrido al término «tradición judeo-cristiana» para describir la historia común de las mujeres judías y «cristianas». Habitualmente, he utilizado el término Israel para designar al pueblo de Jesús y sus seguidoras judías que fueron nuestras antepasadas cristianas. Soy muy consciente del problema que suscita esta forma de proceder, pero la he adoptado basándome en el hecho de haber sido utilizada positivamente por los rabinos (106) y por los primeros escritores cristianos para anunciar la bondad misericordiosa de Dios eligiendo y tomando bajo su cuidado a un pueblo históricamente oprimido. Soy consciente de que esta decisión no resuelve el problema, pero abre la posibilidad de un debate feminista. Una reconstrucción feminista del mundo de la mujer judía del siglo I, sobre todo si es llevada a cabo por una cristiana, puede servir, siendo siempre provisional y aproximativa, para fomentar una investigación feminista de carácter histórico-teológico.

Al reconstruir el mundo de Jesús y su movimiento, me he apoyado en los métodos y resultados de la exégesis histórico-crítica y, entre otras, en la teoría de las dos fuentes para los sinópticos, en la descripción de la crítica de las formas del estrato más «original» de las tradiciones jesuánicas, etc. Sin embargo, cualquier lector versado en estos temas reconocerá que mi «lectura» de los textos y tradiciones es a menudo bastante diferente. La diferencia es de índole metodológica. Allí donde la crítica de las formas y la historia de la tradición subrayan el componente «palabra» de un relato o tradición, considerándolo con frecuencia como más importante que el componente narrativo, yo me he centrado por mi parte en el texto narrativo y en los actores históricos implicados, pues ahí están las mujeres, en la historia de Jesús y de su movimiento. Al acentuar ese aspecto narrativo no pretendo infravalorar los dichos y palabras de Jesús y sus discípulos. Mi propósito es más bien corregir el punto de vista ampliamente difundido en la crítica de las formas de que los relatos de milagros o los diálogos de controversia son únicamente ilustraciones o ejemplificaciones de las «palabras» o manifestaciones reveladoras de Jesús. Si la palabra de revelación es una palabra en la que la praxis de Dios con respecto a Israel es revelada, la «palabra» es una historia y la historia *no puede reducirse* a una declaración «ideológica». Esta perspectiva ha revolucionado la inter-

(106) J Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Chico, Calif. Scholars Press, 1981), p 104, n 5

pretación de las parábolas en los últimos años y va a hacer lo mismo con las otras narraciones evangélicas. El relato, a su vez, no debería reducirse a un «texto» como una estructura ontológica fijada ideológicamente, sino que debería ser comprendido en el contexto del mundo histórico-social que evoca. Sólo cuando situamos los relatos de Jesús que hacen referencia a las mujeres en la historia global de Jesús y de su movimiento en Palestina, podemos reconocer su carácter subversivo. En el discipulado de iguales el «rol» de las mujeres no es periférico ni trivial, sino que está en el centro y es, por tanto, de la mayor importancia para la praxis de la «solidaridad desde abajo» (107).

El relato de la unción de Jesús por una mujer manifiesta este punto de vista. En su forma final es la expresión de una comunidad que imagina ya una misión a lo ancho del mundo: dondequiera que el Evangelio —la buena noticia de la *basileia*— sea anunciado, en cualquier lugar del mundo, se recordará la praxis de esta mujer. Así como los profetas ungían en la frente a los reyes de Israel, así la mujer unge a Jesús. Le reconoce públicamente mediante una acción simbólica de carácter profético. Ha gastado mucho dinero en ello y es reprendida de manera mojigata por los discípulos varones de Jesús. Estos discípulos que han proyectado sobre Jesús sus sueños mesiánicos de grandeza y dominio, utilizan a «los pobres» como argumento contra ella. Pero Jesús la defiende: «Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles («les» en forma masculina no se encuentra en todos los manuscritos) bien cuando queráis, pero a mí no me tendréis siempre». La comunidad que transmite este relato sabe que Jesús ya no está presente entre ellos. No «tienen» a Jesús con ellos. Sin embargo, los pobres (no sólo los cristianos empobrecidos) están siempre ahí, presentes entre ellos. Ahora es el momento de decidirse a hacer el bien. Por eso, al recordar que una mujer profeta sin nombre había ungido a Jesús como el inaugurador mesiánico de la *basileia*, la comunidad rememora también que el Dios de Jesús está de parte de los pobres y que el futuro de Dios, la *basileia*, pertenece a los pobres. La rememoración comunitaria de la historia de la mujer evoca siempre el recuerdo de la *basileia* prometida a pobres y hambrientos. Recíprocamente, allí donde la buena noticia de la *basileia* —el Evangelio— sea proclamada, en cualquier lugar del mundo, se recordará la acción de la mujer profeta.

Lucas no comprende ya este vigoroso relato como la historia de una mujer profeta y lo reemplaza por la de la pecadora arrepentida.

(107) Cf. Francis Schüssler Fiorenza, «Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity» en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 30 (1975), pp. 63-110.

Por la misma razón, tampoco comprende la «solidaridad desde abajo» que inspiró a Jesús y a sus primeros seguidores. El pobre se convierte en objeto de limosna y caridad, mientras la pobreza es contemplada como un reto ascético y una «práctica para personas especialmente religiosas». Aunque la fórmula eucarística «en recuerdo mío» (1 Co 11,24-25) es verbalmente semejante a la afirmación evangélica «en memoria de ella», la iglesia posterior no ritualizó esta historia de la mujer profeta, sino que la utilizó para presentar como voluntad de Dios el hecho de que la pobreza no puede ser eliminada. La «iglesia de los pobres» y la «iglesia de las mujeres» deben ser recuperadas simultáneamente si la «solidaridad desde abajo» tiene que hacerse de nuevo realidad para toda la comunidad de Jesús. Como visión feminista, la visión de la *basileia* de Jesús llama a todas las mujeres sin excepción a la integridad y a la autonomía y también a la solidaridad con aquellas mujeres, pobres, enfermas, excluidas de nuestra sociedad y nuestra iglesia. Aun teniendo conciencia de la violencia a la que habrá que hacer frente, esa visión y ese compromiso nos dan la fuerza necesaria para no desesperar ni renunciar a la lucha. Nos permite seguir en pie, liberadas de la doble opresión del sexismo y de los prejuicios morales y religiosos. El hombre identificado a una mujer, Jesús, suscitó un discipulado de iguales que todavía necesita ser descubierto y realizado por las mujeres y los hombres de nuestros días.

Capítulo 5

EL MOVIMIENTO MISIONERO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

LA IGUALDAD EN EL PODER DEL ESPÍRITU

Los orígenes del movimiento misionero cristiano están envueltos en la oscuridad histórica. Al igual que sucede con el movimiento de Jesús en Palestina, las fuentes del primer movimiento misionero cristiano en el mundo greco-romano son escasas para el período crucial comprendido entre los años 30 y 50, ya que las cartas paulinas fueron escritas entre el año 50 y el 60 y Hechos se remonta a la última década del siglo I. El cuadro histórico que aparece cuando se reúne la información de las cartas paulinas y del libro de los Hechos es muy incompleta y no está exento de lagunas.

> Demasiado a menudo debemos contentarnos con leves indicios: nombres de personas sin detalles concretos, sucesos aislados, relatos esporádicos o leyendas oscuras, como las procedentes de la literatura talmúdica, excepto en algunas ocasiones, cuando, súbitamente, aparecen fragmentos mayores debidos a afortunados descubrimientos individuales. Constantemente tropezamos con espacios vacíos y con hiatos, nuestras fuentes son inciertas y tenemos

> que conformamos con reconstrucciones más o menos hipotéticas. Todo esto es cierto de la historia antigua en general y aún más de la historia del Cristianismo en particular, sobre todo durante sus primeros ciento cincuenta años (1).

Dado que, con toda probabilidad, el autor de Hechos desconocía las cartas paulinas auténticas, su texto debe completarse y corregirse con la información que acerca del desarrollo del cristianismo primitivo se encuentra en la literatura paulina. Las cartas de Pablo, no obstante, son escritos pastorales ocasionales. Su preocupación principal no es transmitir información sobre los orígenes de la misión cristiana. Sus referencias a personas, lugares o disputas, son accidentales y no tienen unas connotaciones globales. Hechos, por su parte, no pretende presentar una historia del movimiento cristiano primitivo y de las primeras comunidades cristianas, sino relatar los «hechos» de los apóstoles principales, Pedro y Pablo (2). El autor no hace referencia a otras personas, sucesos o comunidades del movimiento misionero más que en la medida en que iluminan o están en relación con los dos protagonistas del libro. Las lagunas, contradicciones y cabos sueltos de la narración nos permiten percibir la tensión entre los materiales tradicionales de Lucas y sus propios intereses teológicos redaccionales. Incluso Hengel, que defiende la exactitud histórica de Hechos, debe admitir:

> Ciertamente, él sabía mucho más de lo que escribió; cuando guarda silencio sobre algo, tiene habitualmente buenas razones para ello. Sólo mediante estas restricciones estrictas impuestas a sus materiales pudo «colocar a sus héroes en la perspectiva correcta» (3).

Cuando nos preguntamos qué información histórica sobre la participación de las mujeres en los orígenes del movimiento misionero ha sobrevivido al «silencio lucano», la respuesta parece ser a primera vista completamente negativa. Ninguna mujer es mencionada entre los primeros apóstoles, ni entre los helenistas de Jerusalén, ni en la iglesia de Antioquía. Además, las ocasionales referencias paulinas a nombres de mujer y títulos de responsables, parecen insignificantes en relación

(1) M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianisty* (Filadelfia: Fortress, 1979), pp. 4 y ss.

(2) Para una visión de conjunto y una crítica de la bibliografía y la interpretación de Hechos, cf. la introducción de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 1.ª parte (HThKNT 5; Friburgo: Herder, 1980).

(3) Hengel, *Acts and the History*, p. 36.

al conjunto redaccional de los orígenes cristianos tal como Hechos los presentan. En ninguna parte de su obra presenta Lucas a las mujeres como misioneras o predicadoras. Más bien pone el acento en que las mujeres, como prosélitas ricas o piadosas, apoyan o se oponen al trabajo misionero de Pablo. El lugar central de Hechos está ocupado por Pablo, el gran apóstol y misionero de los gentiles. Las mujeres sólo aparecen en escena como apoyos auxiliares o influyentes opositoras a la misión de Pablo.

Sin embargo, al leer las ocasionales referencias paulinas a la mujer en su entorno propio, advertimos que la literatura paulina y postpaulina ve en las mujeres a ricas protectoras del movimiento misionero cristiano y también a líderes y misioneras eminentes que, por méritos propios, se pusieron al servicio del Evangelio. Estas mujeres estaban comprometidas en la actividad misionera y en las responsabilidades de la Iglesia antes de Pablo e independientemente de él. Sin duda, eran iguales a Pablo y a veces incluso superiores a él en su actividad evangélica. Como misioneras judeo-cristianas, estas mujeres podían pertenecer a las comunidades cristianas de Galilea, Jerusalén o Antioquía que se constituyeron muy al principio del movimiento misionero cristiano (4). Como ya hemos puesto de manifiesto, las tradiciones evangélicas todavía reflejan el hecho de que, por una parte, las mujeres eran indispensables para la continuación del movimiento iniciado por Jesús después de su ejecución y resurrección y, por otra, que estaban implicadas en la expansión de este movimiento a los gentiles en las regiones adyacentes. Las tensiones que Lucas relata acerca de la primera comunidad cristiana de Jerusalén y la expulsión de los helenistas, muestra que las mujeres también eran activas en la comunidad de Jerusalén.

En este capítulo pretendo reconstruir los orígenes y las formas organizativas e institucionales del primitivo movimiento misionero, así como su perspectiva teológica de conjunto; finalmente, quisiera situar su testimonio bautismal prepaulino (Ga. 3,28) en el marco estructural y teológico del movimiento.

«LA IGLESIA EN SU (*) CASA»

Parece que inmediatamente después de la ejecución y resurrección de Jesús, la comunidad de los llamados helenistas se reunió con la

(4) H. Kasting (*Die Anfänge der urchristlichen Mission* [Munich: Kaiser, 1969], pp. 90 y ss.) sugiere que el primer movimiento misionero cristiano nació en Galilea y se extendió desde allí hasta Jerusalén y el sur de Siria (Damasco).

(*) *in her house*, es decir, «en su casa de ella» *(N. del T.)*.

comunidad de habla aramea de Jerusalén Estos helenistas eran probablemente greco-palestinos que, ya fuera en familia, ya individualmente, se habían vuelto a establecer en Jerusalén Los restos arqueológicos encontrados han mostrado que existían en Jerusalén sinagogas de habla griega y que muchos de sus miembros eran mujeres Josefo nos habla de la reina Helena de Adiabene, que regresó a Jerusalén para terminar sus días en la ciudad santa La mayor parte de estos greco-palestinos eran probablemente judíos que observaban la ley con el mayor cuidado, puesto que ellos o sus familias habían regresado a Jerusalén Sin embargo, algunos podían haberse sentido decepcionados de la vida cotidiana que allí y en el Templo se desarrollaba, al no ajustarse a sus esperanzas (5)

Aunque el relato de los helenistas (Hch 6,1-8,3) está fuertemente marcado por los intereses de Lucas, es todavía posible la recuperación de alguna información histórica a partir de la redacción lucana, como lo muestran las siguientes *aporías* del relato (6)

Aun cuando Hechos afirma que los creyentes tenían «un solo corazón y una sola alma» en la iglesia de Jerusalén, surge un conflicto entre hebreos y helenistas En palabras de Lucas, este conflicto se resuelve mediante una clara división entre el trabajo de los apóstoles (la *diakonia* de la palabra) y el de los siete helenistas (la *diakonia* de la mesa) Sin embargo, la continuación del relato nos describe a los siete como elocuentes predicadores y misioneros, expulsados de Jerusalén tras la muerte de Esteban, mientras que la iglesia reunida en Jerusalén en torno a los apóstoles y a Santiago, el hermano del Señor, no fueron objeto de expulsión Además, Esteban fue lapidado por su crítica al Templo, mientras que Santiago y los apóstoles son descritos por Lucas como fieles observantes del ritual del Templo y la Torá Lucas trata de minimizar las diferencias entre los responsables de la iglesia (o iglesias) de Jerusalén, pero probablemente los hechos eran conocidos no sólo por él, sino también por sus lectores, y se veía obligado a incorporar a su relato al menos una parte de la información histórica disponible, aunque esta información parece haber socavado su propósito teológico de presentar a la comunidad madre de Jerusalén como poseedora de una sola alma y un solo corazón y compartiéndolo todo

(5) Cf M Hengel, «Zwischen Jesus und Paulus Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus» en *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 72 (1975), pp 150-205 181 y ss

(6) Para una critica del problema y la bibliografia, vease especialmente Hengel, ibid , S G Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSM 23, Cambridge Cambridge University Press, 1973), pp 129-53, y Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I, pp 405-80

«Los que se habían dispersado iban por todas partes anunciando la Buena Nueva de la Palabra» (8,4) en Samaria, Damasco de Cesarea y «hasta Fenicia, Chipre y Antioquía» (11,19) Según Lucas, fue Pedro el primero en admitir a los «gentiles», pues así le habría sido indicado por Dios en una visión. Sin embargo, tal como señalan los Hechos, algunos chipriotas y cirineos anunciaban «al Señor Jesús» (11,20 y ss) a los griegos, primero en Antioquía y una considerable multitud se agregó al Señor» (11,24), lo que pone de manifiesto que un grupo importante de misioneros estaba allí en los comienzos de la misión a los gentiles Entre ellos se encontraba Bernabé (7), nativo de Chipre que, como numerosos judíos de la diáspora, se había trasladado a Jerusalén Según Hechos, fue un enviado de la iglesia de Jerusalén que había aprobado la misión a los gentiles, aunque esta «aprobación» puede haber sido especialmente acentuada por Lucas para reforzar la imagen centralista que quería ofrecer de los orígenes cristianos Bernabé parece haber sido el líder de la iglesia antioquena que llevó a Pablo a Antioquía (11,25 y ss) y que, además, le presentó a Pedro (Gal 1,18, cf Hch 9,27) Bernabé fue, pues, el maestro de Pablo, apóstol y misionero a los gentiles antes que Pablo y más tarde con él (cf 14,3, 14) y profeta (13,1, cf Hch 11,24)

Que Bernabé perteneciera o no a los helenistas es algo que no esta claro, ya que, según Hechos, no fue expulsado de Jerusalén También aquí, esta informacion podría reflejar el interés de Lucas por hacer de la iglesia de Jerusalén el centro de los orígenes misioneros cristianos La descripción de Bernabé como levita, nacido en Chipre (4,36), asi como su iniciativa en la misión a los gentiles y su importancia en la iglesia antioquena, inducen a pensar que él era uno de los «helenistas» Por otra parte, también podía haber representado una tendencia de la iglesia de Jerusalén distinta a la de los helenistas o a la de Santiago y los partidarios de la circuncisión Estas precisiones teológicas explicarían por qué era tan difícil para Pablo, por una parte, distinguir su propia perspectiva teológica de la de los otros misioneros cristianos (¿helenistas?) de Corinto y, por otra parte, defender su misión y su apostolado a los gentiles de Galacia libre de la «ley» y en contra del grupo de Santiago, es decir, de los partidarios de la circuncisión La situación de Pablo se agravó todavía más cuando Pedro y Bernabé renunciaron a su práctica de compartir la mesa con los gentiles convertidos al Cristianismo (Ga 2,11-21) Tras este conflicto

(7) Cf H Evans, «Barnabas the Bridge Builder», *Exp Tim* 89 (1977), pp 248 50, W H Ollrog, *Paulus und Seine Mitarbeiter Untersuchungen zur Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT 50, Neukirchen Vluyn Neukirchener Verlag, 1979), pp 14 17, 206 15

con Pedro y Bernabé, Pablo parece haber perdido toda conexión e influencia sobre la iglesia de Antioquía.

Es Bernabé, por tanto, quien parece haber establecido los vínculos no sólo entre las dos comunidades mayores de Jerusalén y Antioquía, sino también entre Antioquía y el llamado campo misionero paulino. Fue, pues, Bernabé, y no su discípulo Pablo, el líder más eminente e influyente en los orígenes del movimiento misionero, con su centro en Antioquía, aglomeración urbana cosmopolita del mundo greco-romano y tercera ciudad del Imperio, después de Roma y Alejandría. Sabemos, sin embargo, muy poco sobre la enseñanza de Bernabé y los primeros tiempos del movimiento cristiano en Antioquía, Alejandría o Roma, dado que la misión paulina estaba centrada en Grecia y Asia Menor. Sabemos por su carta a los Romanos que Pablo no había fundado allí ninguna comunidad. Si los escritos judeo-cristianos conocidos como Pseudo-Clementinas contienen algunas reminiscencias históricas, habría sido Bernabé quien llevara el Evangelio a Roma. Se le presenta como perteneciente «al círculo de los discípulos» de Jesús (8), expresión que, de manera significativa, aparece por vez primera en Hechos en relación con los helenistas (cf. Hch 6,1, 2, 7).

Puede ser que Bernabé no visitara personalmente Roma y que fueran los miembros de la iglesia antioquena quienes evangelizaran primero en la capital. El papel específico asignado a Antioquía en el plan redaccional de Hechos, así como el silencio sobre Bernabé y la iglesia antioquena en otros escritos cristianos primitivos, ponen de relieve la gran dificultad de reconstruir el movimiento cristiano primitivo, al quedar uno de sus centros más influyentes al margen de las posibilidades de la investigación histórica. Para tal reconstrucción debe, por tanto, procederse de forma similar a cuando se restaura un cuadro antiguo, retocado en numerosas ocasiones.

Aunque no se menciona ninguna mujer entre los siete helenistas designados para oficiar la *diakonia* de la mesa, Lucas menciona a las hijas de Felipe como profetisas muy conocidas en el cristianismo primitivo (9). La eminente profetisa de Tiatira mencionada en Apocalipsis 2, también aparece asociada con los seguidores de Nicolás, uno de los siete. Las mujeres están igualmente implicadas en el conflicto que, según Hechos, llevó a la división del ministerio en el de los apóstoles y el de los siete.

La descripción del incidente y la resolución, tal como viene re-

(8) *Recognitions,* 1,7,7, cf. Edgar Hennecke, *New Testament Apocryfa*, ed W Schneemelcher, trad R McL Wilson (Filadelfia. Westminster, 1965), II, p 538

(9) Hechos, 21,8 y ss

latada en Hechos, está claramente influida por el interés histórico-teológico lucano de ocultar el grave conflicto que surgió en los orígenes del movimiento cristiano. Este conflicto tiene como resultado la expulsión de Jerusalén de los helenistas, que dieron entonces nacimiento al movimiento misionero cristiano hacia los gentiles. Aunque Lucas pretende subordinar los helenistas a los apóstoles de Jerusalén y reservar el ministerio de la palabra a estos últimos, los helenistas aparecen como importantes predicadores misioneros y fundadores de comunidades (10).

La división de la *diakonia* única en dos, el ministerio de la mesa y el ministerio de la palabra, refleja probablemente una práctica posterior del movimiento cristiano; la subordinación de uno al otro y la adscripción de estos ministerios a ciertos grupos expresa con claridad la situación propia de Lucas. Esta situación es notablemente similar a la de las cartas Pastorales, que también hacen la distinción entre ministros que «se afanan en la predicación y en la enseñanza» (1 Tm 5,17) y lo que «sirven» (1 Tm 3,8 y ss.). Aunque el término *diakonos* no se encuentra en Hechos, es probable que sus lectores vieran en el capítulo 6 de la institución del diaconado (cf. también Hch 19,22), ya que estaban familiarizados con el oficio de diácono. El interés de Lucas por subordinar un ministerio al otro aparece también en la historia de Marta y María en Lc 10,38-42, donde Marta es presentada «sirviendo a la mesa», mientras María, modelo de discípula rabínica, escucha *la palabra* de Jesús (11).

Habitualmente los exegetas explican el conflicto de Hechos 6 refiriéndolo a la difícil situación de viudas y huérfanos en el mundo antiguo (12). Los hebreos —sostienen— habían excluido a las viudas pobres de los helenistas de la distribución diaria de bienes o alimentos para los necesitados de la comunidad. Sin duda, la situación de las viudas pobres, especialmente si tenían hijos pequeños, era muy grave y difícil y la posibilidad de morir de hambre o de convertirse en esclavas

(10) R Scroggs, «The Earliest Hellenistic Christianity» en J Neusner, ed , *Religions in Antiquity* (Supl a *Numen* 14, Leiden. Brill, 1970), pp. 175-206. Para una crítica de la distinción entre Cristianismo judío-palestinense y Cristianismo judío-helenista, cf I.H Marshall, «Palestinian and Hellenistic Christianity. Some Critical Comments» en *NTS* 19 (1973), pp 271-87

(11) Erling Laland («Die Martha-Maria-Perikope in Lukas 10,38-42», en *Studia Theologia* 13 [1959], pp 70-85) ha sugerido que Marta expresa la opinión de algunos círculos de la Iglesia primitiva, que pretendían limitar la participación de las mujeres en la vida de la comunidad a funciones prácticas de servicio».

(12) Cf A Strobel, «Armenpfleger 'um des Friedens willen' (Zum Verstandnis von Act 6,1-6)» en *ZNW* 63 (1972), pp 271-76 para una crítica de las obras publicadas sobre el tema

era muy real (13) Pero nada se dice en Hechos 6 que indique que las viudas de los helenistas eran pobres

«Servir a las mesas» (Hechos 6,2, cf Hch 16,34 y Lucas 10,40, 12,37; 17,8) no significa administración de los fondos sino servicio de la mesa en las comidas Según 1 Co 10,21 la «mesa del Señor» era la mesa eucarística El ministerio de la mesa, por tanto, era muy probablemente el ministerio eucarístico, que incluía la preparación de la comida, compra y distribución de alimentos, el servicio concreto durante la comida y probablemente, la limpieza que debía venir a continuación, Este acto de compartir la mesa eucarística tenía lugar, según la afirmación sumaria de Lucas 2,46, «todos los días» «acudían al Templo todos los días con perseverancia y un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» Además, el contexto de esta afirmación en 2,45 así como Hch 4,32-37, que habla de la distribución de bienes a los necesitados de la comunidad, no utiliza la expresión «servir a la mesa», aunque en los primeros capítulos de Hechos, los apóstoles están encargados del bienestar económico y la administración financiera de la comunidad

Es posible que el conflicto entre helenistas y hebreos tuviese relación con el papel y la participación de la mujer en la comida eucarística La expresión de que las mujeres eran «ignoradas» o «postergadas» en la *diakonia* o ministerio diario podría indicar que no les era asignado su turno en el servicio a la mesa o que no eran adecuadamente servidas Sea como fuere, parece haber sido de naturaleza semejante al planteado en Antioquía en cuanto a si compartir o no la mesa entre judíos y cristianos de la gentilidad Dado que las mujeres greco-romanas acostumbraban a participar en *symposiums* y comidas festivas, las mujeres y los hombres «helenistas» de Jerusalén o Antioquía daban por supuesta la participación de las mujeres en la «fracción del pan» de la iglesia doméstica, mientras los hebreos podrían haber tenido problemas para aceptar esta práctica (14)

Que los helenistas —aunque no los que se agrupaban en torno a Santiago— se reunían en la casa de una mujer en Jerusalén, aparece con claridad en Hechos 12,12-17 Pedro dice a los que están reunidos en casa de María que deberían comunicar «a Santiago y a los hermanos» su milagrosa liberación de la prision Por consiguiente, no estaban presentes en la reunión Ademas, María es identificada como madre de Juan Marcos que, según Col 40,10, era primo de Bernabé El carácter helenista de esta iglesia doméstica viene también indicado por los nombres griegos de Rode y Marcos María era, pues, familiar de Bernabé y tenía a su cargo la (o una) iglesia doméstica de los helenistas de Jerusalén El mero hecho de que sea mencionado su nombre, cuando habría sido fácil hablar simplemente de la casa de Juan Marcos, atestigua su importancia en la comunidad de los helenistas de Jerusalén Al igual que Bernabé, María parece haber dispuesto de una cierta riqueza, ya que la casa era grande y disponía de criados Hengel ha señalado que los nombres de mujeres aparecen con una relativa frecuencia en las inscripciones funerarias griegas o bilingues encontradas en Jerusalen (15) Helena, reina de Adiabene, era el paradigma de estas mujeres que ocupaban una importante posición social Como Helena, muchas de estas mujeres eran probablemente prosélitas que habían acudido a la ciudad santa por razones religiosas Muchas de ellas habrían sido especialmente atraídas por la predicación de los helenistas que les consideraban miembros de pleno derecho de la comunidad Es posible que María hubiera sido una de ellas Se puede especular sobre si figuraba o no entre las «viudas» greco-palestinas que habian sido apartadas por los hebreos del ministerio eucaristico diario, aun cuando se hubiese consagrado «a la *diakonia* de los santos» (por ejemplo, 1 Co 16,15 ss , que indica de qué honor y respeto se habría visto rodeada caso de ser hombre)

Hechos refleja probablemente una experiencia histórica al insistir en que las mujeres estuvieron implicadas en el movimiento misionero cristiano en todas las etapas de su expansión (16) Tabita de Jaffa representa la primera fase de esta expansión y Lidia es la primera convertida de Europa (Hechos 16,14) Mujeres piadosas de alta posición social de Antioquía y Pisidia condujeron a Pablo y Bernabé fuera de su territorio (13,50 y ss), mientras numerosas mujeres griegas eminentes, atraídas por el Judaísmo en Tesalónica (17,4), y mujeres griegas de Berea escuchaban a los predicadores cristianos y se convertían Una mujer convertida, Damaris, es mencionada en Atenas (17,34) y Priscila es evangelizada en Corinto (18,2 y ss) El hijo de la hermana de Pablo informa al tribuno de Jerusalén acerca de una conspiración para tender una emboscada a Pablo (23,16) Drusila,

(13) Cf G Stahlin, «Das Bild der Witwe Ein Beitrag Zur Bildersprache der Bibel und zum Phanomenon der Personifikation in der Antike» en *JAC* 17 (1974), pp 5-20, para una amplia bibliografia

(14) H W Beyer (*«diakoneo» TDNT*, II, p 85) sostiene que «una diferencia radical de opinion» existia sobre «si ellas deben ser admitidas como participantes y, en consecuencia, si pertenecen realmente a la comunidad»

(15) M Hengel, «Zwischen Jesus und Paulus», p 181

(16) Cf entre otros C Parvey, «The Theology and Leadership of Women in the New Testament» en R R Ruether ed , *Religion and Sexism Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (Nueva York Simon & Schuster, 1974), pp 142 46

esposa del gobernador Festo, y Berenice, esposa del rey Agripa, están presentes en la defensa de Pablo y estaban de acuerdo entre ellas en que «Este hombre no ha hecho nada digno de muerte o prisión» (26,31). Aunque estas últimas observaciones evidencian clarmente el punto de vista lucano, toda la narración subraya el hecho de que muchas mujeres greco-romanas importantes y de buena posición se sentían atraídas por el movimiento cristiano. Que el número de mujeres importantes que se hicieron cristianas fue superior al de los hombres queda reflejado de manera especial en los ataques contras los cristianos de los siglos II y III, ataques que hablan del problema de estas mujeres que con frecuencia eran obligadas a casarse con paganos o a vivir con esclavos cristianos en una especie de «matrimonio de derecho común». Dado que esto estaba prohibido por el derecho civil romano, no fue reconocido por la iglesia hasta Calixto, que había sido esclavo antes de convertirse en obispo de Roma a principios del siglo III (17).

Hechos es, sin embargo, tendencioso en su presentación del movimiento misionero cristiano y del papel que en él habían desempeñado las mujeres. Al acentuar su posición eminente y acaudalada, el autor minimiza su contribución como misioneras y responsables de las iglesias. Podemos corregir esta imagen parcial en la medida en que disponemos de informaciones adicionales procedentes de la literatura paulina que nos permiten cuestionar la exactitud histórica de Hechos. A pesar de todo, la verdadera contribución de las mujeres al movimiento misionero cristiano permanece en gran parte ignorada debido a la escasez de nuestras fuentes y al carácter androcéntrico de las mismas. Sólo puede ser rescatada por medio de la imaginación histórica y por una reconstrucción de este movimiento que complete y sitúe en su contexto la fragmentaria información que ha llegado hasta nosotros. Los textos históricos y los datos de que disponemos sobre la participación de las mujeres en los orígenes del movimiento misionero cristiano no deben ser considerados como descriptivos de la situación real. Una vez más, son la punta del iceberg en el que las mujeres más importantes del movimiento misionero salen a la superficie, no como excepciones a la regla sino como representantes de las mujeres cristianas que han sobrevivido a las redacciones endrocéntricas y al silencio histórico. Su impacto y su importacia no debe considerarse como algo excepcional, sino que debe contemplarse dentro de las estructuras del movimiento misionero cristiano que permitía la participación plena y el acceso a puestos de responsabilidad por parte de las mujeres.

(17) H. Gülzow, «Kallist von Rom: Ein Beitrang zur Soziologie der römischen Gemeinde» en *ZNW* 58 (1967), pp. 102-121.

Este capítulo intenta, pues, reconstruir un modelo de aquel movimiento cuyos elementos institucionales constitutivos fueron los misioneros por una parte, y la iglesia doméstica y las asociaciones locales por otra. Las formas de propaganda religiosa y el sistema de protección mutua de la sociedad greco-romana y no sus estructuras patriarcales, fueron los elementos constitutivos de la organización del movimiento. Tal reconstrucción del movimiento misionero en función de las estructuras organizativas proporciona el marco social que hace no sólo posible sino también inteligible el liderazgo de la mujer. Los misioneros ambulantes y las iglesias domésticas constituían el núcleo de las primeras misiones cristianas que se fundamentaban en una condición de especial movilidad y en el patrocinio de sus benefactores; y las mujeres se distinguían en ambos campos.

LOS MISIONEROS (*)

La notable expansión de las religiones orientales de los Misterios en el Mediterráneo occidental no ha dejado de atraer la atención de los especialistas. Precedieron a los misioneros cristianos en Grecia y Roma, creando un clima en el que un nuevo culto oriental, como el cristiano, podía propagarse. Los predicadores ambulantes de aquel tiempo constituyen un grupo heterogéneo que incluye a misioneros propagandistas (18) de todo tipo, desde filósofos, profetas, predicadores itinerantes, mendigos y brujos, hasta comerciantes, oficiales del Estado, inmigrantes, esclavos y soldados. Común a todos ellos era la movilidad y la dedicación a su filosofía o su religión. El proselitismo judío del siglo I debe contemplarse en este contexto de los cultos orientales. En Roma y los alrededores del Mediterráneo, gran número de gentes —entre las que se contaban numerosas mujeres— se sentían atraídas por el monoteísmo y el elevado nivel moral del Judaísmo. Entre los piadosos y prosélitos se mencionan abundantes mujeres, a menudo de alta condición social (19).

(*) *Missionaries* en el original, palabra común a ambos géneros *(N. del T.)*.

(18) Cf. A.D. Nock, Conversion: *The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Londres: Oxford University Press, 1961); y la bibliografía en E. Schüssler Fiorenza, ed., *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976).

(19) Cf. M. Radin, *The Jews among the Greeks and Romans* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1915), pp. 149-62; K.G. Khun y H. Stegemann, «Proselyten», Supl. a Pauly-Wissowa 9 (1962), pp. 1248-83; F. Siegert, «Gottesfürchtige und Sympathisanten» en *Journal for the Study of Judaism* 4 (1973), pp. 109-64.

Como el Judaísmo, el Evangelio cristiano era anunciado por misioneros ambulantes, gentes del comercio y los negocios, que dependían de la hospitalidad y el apoyo que les proporcionaban las iglesias domésticas (20). Los misioneros carismáticos no eran necesariamente mendigos itinerantes. Bernabé parecer haber sido bastante rico como para sostener a la comunidad de Jerusalén mediante la venta de sus tierras. Pablo formaba parte del círculo distinguido de judíos extranjeros, pertenecía a una familia privilegiada de helenistas de Tarso y había recibido la ciudadanía romana por los servicios prestados. La conclusión de E. A. Judge parece por tanto apropiada: «El Cristianismo en su forma canónica no es tanto obra de los galileos como de un grupo muy cultivado del pueblo judío internacional; ellos fueron en todo caso sus principales patrocinadores» (21). La contribución excepcional de mujeres acaudaladas y de elevada posición social a los movimientos misioneros judío y cristiano es cada vez más reconocida por los investigadores (22).

La actividad misionera en grupos de a dos, común en el movimiento de Jesús, parece haber sido continuada por el movimiento misionero cristiano (23). Esto permitía la igualdad de mujeres y hombres en la obra misionera. Es probable que estas parejas misioneras estuvieran en principio formadas por hombre y mujer. En tiempos de Pablo, sin embargo, el celibato y la ascesis sexual eran valoradas como condiciones óptimas para el trabajo misionero. Es posible que cierta forma de «matrimonio espiritual», en el que dos ascetas vivían juntos como pareja, tenga sus raíces en esta práctica misionera, aunque tampoco podemos afirmarlo con certeza. Las referencias paulinas a las mujeres misioneras no hablan de su status sexual, ni las clasifica como viudas o vírgenes.

Las cartas paulinas mencionan a diversas mujeres como colaboradoras de Pablo, pero dichas mujeres no eran ni «ayudantes» ni

(20) Cf D W Riddle, «Early Christian Hospitality A factor in the Gospel Transmission» en *JBL* 57 (1938), pp 141-54, Helga Rusche, *Gastfreundschaft in der Verkundigung des Neuen Testaments und ihr Verhaltnis zur Mission* (Munster Missionswissenschaftliches Institut, 1958)

(21) E A Judge, The Social Patterns of Christian Groups in the First Century (Londres Tyndale Press, 1960), p 57.

(22) Véase especialmente H. Gulzow, «Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission» en H. Frohnes y U W. Knorr, eds , *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (Munich Kaiser, 1974), I, pp 189-226 espe 200-206; A von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Nueva York Putnam, 1908), II, pp 64-84

(23) Cf G Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (Zurich Zwingli Verlag, 1967), pp 89 y ss , para la misión en grupos de dos, no obstante, no menciona las parejas de hombre y mujer.

«asistentes». Sólo cinco de los colaboradores de Pablo, todos ellos varones (Erasto, Marcos, Timoteo, Tito y Tíquico), «están en situación de subordinación explícita respecto al apóstol como servidores o sujetos a sus instrucciones» (24). En las cartas paulinas auténticas se atribuyen tratamientos tales como colaboradora (Prisca), hermano/hermana (Apphia), *diakonos* (Febe) y apóstol (Junia), también a mujeres. Colaboradores son, habitualmente, «aquellos que trabajan duro». En 1 Co 16,16 y ss. Pablo recomienda a los corintios mostrarse «sumisos a ellos y a todo aquél que con ellos trabaja y se afana» y a apreciar a tales personas. 1 Tes 5,12 exhorta a los tesalonicenses a «tener en consideración a los que trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan». Es significativo que Pablo utilice el mismo verbo griego, *kopian,* «trabajar» o «afanarse» (25), no sólo para referirse a su propia labor de evangelización y enseñanza sino también a la de las mujeres. En Rm 16,6, 12, alaba a María, Trifena, Trifosa y Pérside por haberse «fatigado» en el Señor.

Pablo afirma también que las mujeres trabajaban con él en pie de igualdad. Flp 4,2-3 afirma explícitamente que Evodia y Síntique «lucharon por el Evangelio» a su lado. Como en una carrera de atletas, estas mujeres han competido junto a Pablo, Clemente y el resto de los misioneros de Pablo por la causa del Evangelio (26). Pablo considera tan importante la autoridad de estas dos mujeres en la comunidad de Filipos que teme que alguna discusión entre ellas pudiera provocar serios perjuicios a la misión cristiana. Los filipenses estaban unidos a Pablo en estrecha colaboración, que podía ser puesta en peligro por algún desacuerdo entre estas dos destacadas misioneras. J. P. Sampley ha subrayado que según la tradición del derecho romano una asociación legal consensual «es operativa» en tanto sus miembros están en *eodem sensu,* en tanto tengan «la misma opinión» en relación al aspecto central del proyecto en torno al cual la asociación se formó en un principio» (27). Cuando Pablo recomienda a las dos mujeres que «tengan un mismo sentir», les recuerda la relación y el compromiso con el Evangelio que han compartido desde el principio. Así pues, no hay que distraerse con desacuerdos o disputas personales, sino ser cons-

(24) E.E Ellis, «Paul and His Co-Workers» en *NTS* 17 (1970-71), p 439

(25) A von Harnack («'Kopos' [Kopian, Hoi Kopiountes] im fruhchristlichen Sprachgebrauch» en *ZNW* 27 [1928], pp 1-10) sostiene contra von Dobschutz que «los que trabajan» constituyen un círculo oficial de ministros, la mayor parte de los cuales eran, probablemente, presbíteros

(26) Cf W D Thomas, «The Place of Women in the Church at Philippi» en *Exp Tim* 83 (1972), pp 117-20

(27) J P Sampley, *Pauline Partnership in Christ* (Filadelfia Fortress, 1980), p. 62.

cientes de lo que está en juego es la «carrera» por el Evangelio, a cuyo servicio hay que colaborar en igualdad.

Aunque Febe (Rm 16,1 y ss.) es la única persona de la literatura paulina que recibe una carta oficial de recomendación y aunque se le atribuyen tres títulos importantes —hermana, *diakonos,* y *prostatis*— su significación y su importancia en la misión cristiana primera está lejos de ser reconocida. Los exegetas tienden a minimizar estos títulos, o a interpretarlos de formas diversas, por el hecho de ser atribuidos a mujeres. Siempre que Pablo utiliza el título de *diakonos* para referirse a sí mismo o a otro dirigente varón, los exegetas lo traducen por «ministro», «misionero» o «servidor», pero en el caso de Febe lo traducen habitualmente por «diaconisa». Después de presentar a Febe como una «señora evidentemente rica y filantrópica», Lietzman llega a decir: «Aún en aquella época, existían desde hacía ya tiempo mujeres diáconos en la iglesia cristiana que, *cuando resultaba particularmente apropiado a su sexo,* prestaban una ayuda importante en el cuidado de pobres y enfermos y en el bautismo de las mujeres» (28). De manera semejante, Michel observa: «Es posible que Febe 'sirviera' a las mujeres, los enfermos o los amigos y quizás que ayudara también en el bautismo de las mujeres» (29). De manera insconsciente estos exegetas proyectan al siglo I las tareas ejercidas por las diaconisas en siglos posteriores. Sin embargo, el «oficio» de Febe en la iglesia de Cencreas no está limitado por los papeles explícitamente establecidos para su sexo. Ella no es diaconisa de las mujeres, sino ministro de toda la iglesia (30).

El uso de *diakonos* en Rm 16,1 no es idéntico al de Flp 1,1 donde no es atribuido a ninguna persona determinada, ya que los títulos santos, epíscopos y ministros *(diakonoi)* son asignados a toda la comunidad. El término no se utiliza aquí de manera formal, nominal y oficial. Pablo emplea el mismo título para presentarse a sí mismo, también para Apolo y sus oponentes, en 2 Co, pero parece matizarlo con *synergos* («colaborador»). En 1 Co 3,5, 9, utiliza este término para recalcar que es Dios quien ha llamado a Apolo y a él mismo y les ha dado un ministerio común. En 2 Co 6,1 se refiere a toda la

(28) H Lietzmann, *The History of the Early Church* (Londres Lutherworth Press, 1963), I, p 146 El subrayado es mío

(29) Otto Michel, *Der Brief and die Romer* (Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), p 377

(30) Contrariamente a lo que dice Klauck, hay que insistir en el hecho de que no se trata de una iglesia doméstica, cf su punto de vista en *Hausgemeinde und Hauskirche im fruhen Christentum* ([Stuttgart Katholisches Bibelwerk, 1981], p 31), según el cual el ministerio de Febe consistía en atender a la comunidad de Cencreas a la que había abierto su casa

comunidad «como cooperadores suyos», mientras se encomienda a ella como *diakonos* que ha sufrido mucho en su trabajo misionero. En 1 Tes, Pablo envía a Timoteo «hermano nuestro» y «colaborador de Dios» en el Evangelio de Cristo (3,2). Según 1 Co 16,15 los colaboradores y trabajadores son aquellos que «se han puesto al servicio de los santos». El *diakonos,* como el *synergos,* es pues un misionero o encargado de predicar y atender a las iglesias (31). Ya que el término se utiliza también en fuentes extrabíblicas para referirse a la predicación y la enseñanza, parece claro que los *diakonoi* de la misión paulina tenían una función reconocida y «oficial» de misioneros, predicadores y maestros. Puede concluirse, por tanto, que Febe es recomendada como misionera y predicadora oficial a la iglesia de Cencreas (32).

Esta conclusión está justificada por la afinidad de su situación con la de los llamados superapóstoles citados en 2 Corintios. Friedrich ha señalado que el grupo de palabras *diakonos, diakonia, diakonein* es frecuente en 2 Corintios y que los rivales de Pablo podrían haber sido misioneros semejantes a los helenistas de Hechos 6-8 (33). Estos eran misioneros carismáticos y predicadores impresionantes, profetas visionarios y apóstoles verdaderos, llenos del Espíritu y de la Sofía. Pablo no ataca su predicación ni su teología, sino que trata de demostrar que él mismo es un verdadero apóstol pneumático de Cristo. Parecen haberle atacado por la falta de apoyo de la comunidad, por su débil apariencia y por su falta de cartas de recomendación.

> Los oponentes en 2 Corintios no son doctores aislados sino que, como muestran sus cartas de recomendación (3,1) y sus autocalificaciones de «apóstoles», «ministros» y «colaboradores», forman parte de un grupo más importante de misioneros (34).

La presentación de Febe es semejante a la de estos predicadores y misioneros carismáticos (35). Mantiene, sin embargo, relaciones

(31) Cf A Lemaire, «From Services to Ministries Diakonia in the First Two Centuries» en *Concilium* 14 (1972), pp 35-49, idem, «The Ministries in the New Testament Recent Research» en *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973), pp 133-66

(32) Pero E J Goodspeed (Phoebe's Letter of Introduction» en *Harvard Theological Rewiew* 44 (1951), pp 55-57) sostiene que Febe tenía necesidad de esta carta, pues una mujer decente no podía permanecer en albergues de mala reputación Véase también Klauck

(33) G Friedrich, «Die Gegner des Paulus im 2 Kotintherbrief» en O Betz, M Hengel y P Schmidt, eds , *Abraham unser Vater Festschrift fur Otto Michel* (Leiden Brill, 1963), pp 181-215 Véase también D Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief* (WMANT 11, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1964)

(34) Ellis, «Paul and his Co-Workers», p 291

(35) Cf , sin embargo, W Michaelis, «Kencrea (Zur Frage des Abfassungsortes des Rm)» en *ZNW* 25 (1926), pp 140-44, que mantiene que Febe llevaba una iglesia doméstica en Efeso y que no desempeñaba ninguna función ministerial

amistosas con Pablo y su círculo misionero, recibiendo de él una carta de recomendación y, al igual que Timoteo, que es llamado «hermano», el título de «nuestra hermana».

Contrariamente a los *diakonoi* que trabajan como misioneros en Corinto, Febe no es presentada como «apóstol». Esto probablemente puede explicarse por el deseo de Pablo de evitar el malententido de que fuera tomada por un apóstol de la iglesia de Cencreas, dado que los «apóstoles de las iglesias» eran comisionados únicamente para funciones bien definidas y limitadas (36). Sin embargo, otra mujer recibe este título en Rm 16,7. Como Prisca y Aquila, Andrónico y Junia eran una pareja de misioneros judeo-cristianos, quizá de Tarso (37). Se habían convertido al Cristianismo antes que Pablo y parecen haber trabajado con él en Antioquía e incluso haber compartido la prisión con él (38). Puede suponerse que pertenecían, en Jerusalén, al círculo de los apóstoles que, junto con Santiago, tuvieron una visión del Señor Resucitado (ver 1 Co 15,7) (39). Pablo llega a afirmar que eran miembros destacados del círculo de los apóstoles.

Habido cuenta que estaban en Roma, Andrónico y Junia —como Pablo y la comunidad de Antioquía— parecen haber trabajado en la misión a los gentiles. Al igual que Bernabé y Pablo (Hch 14,4, 14), son misioneros itinerantes consagrados a la obra del Evangelio. En la discusión con sus rivales de Corinto y Galacia, Pablo afirma que él es un verdadero apóstol, pues ha tenido una visión de la resurrección, ha sido llamado al trabajo misionero y ha demostrado estar cualificado para esa tarea. Para Pablo, no obstante, la señal del verdadero apostolado no radica en discursos extraordinarios con demostraciones pneumáticas, sino en la aceptación consciente de las penas y sufrimientos que hay que sobrellevar en el desarrollo del trabajo misionero (1 Co 4,8-13; 2 Co 11-12). Andrónico y Junia responden a todos estos criterios del verdadero apostolado. Fueron apóstoles antes incluso que Pablo y sufrieron prisión a causa de su actividad misionera.

Sin embargo, se diferencian de Pablo en un punto: éste trabajaba sobre todo con colaboradores varones como Bernabé, Silvano o Timoteo. Como señalé anteriormente, el trabajo con otra persona o en

(36) Esto ha sido olvidado en mi artículo «The Apostleship of Women in Early Christianity» en L y A Swidler, eds., *Women Priests* (Nueva York. Paulist Press, 1977), p. 137

(37) Véase E. Schussler Fiorenza, «Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung» en *Concilium* 7 (1976), pp. 3-9, véase también B Brooten, «Junia. . Outstanding among the Apostles (Romans 16,7)» en Swidler and Swidler, *Women Priests,* pp 141-44

(38) Ollrog, *Paulus und Seine Mitarbeiter,* p 51.

(39) J Roloff (Apostolat-Verkündigung-Kirche [Gutersloh. Mohn, 1965], pp 60 y ss.) piensa, sin embargo, que ambos eran hombres.

pareja, y no la actividad misionera individual, parece haber sido la regla en el movimiento cristiano y en el movimiento de Jesús (40). En 1 Co 9,5 Pablo sostiene que él, como los otros apóstoles, tenía el derecho de tomar a su cargo una colaboradora femenina para que le acompañara. Los otros apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas, eran acompañados en sus viajes misioneros por «hermanas» como «esposas» (lit., «como mujeres«). Dado que el término *hermano* puede aplicarse también a un miembro de un grupo particular de colaboradores misioneros (cf. Flp 4,21 y ss.) (41), puede suponerse que «hermanas» se aplica a las mujeres en tanto que colaboradoras misioneras. Es ésta la mejor forma de explicar el doble acusativo («hermana» y «mujer») (42).

Así pues, las parejas misioneras Prisca y Aquila y Andrónico y Junia no eran excepciones. Es probablemente a estas parejas a las que se hace referencia en Rm 16,15, como ya hemos visto. Cuando Pablo insiste en el celibato como estado óptimo para el trabajo misionero, (1 Co 7,24 y ss.), está expresando su opinión personal, opinión que no concuerda con la práctica del movimiento misionero. Debe observarse, sin embargo que ni Prisca ni Junia son definidas nunca como «esposas». Lo importante no es su status y su papel tradicional de esposas, sino su compromiso como asociadas al servicio del Evangelio. Por otra parte, no tenemos ninguna información en el sentido de que el trabajo de estas mujeres misioneras que actuaban conjuntamente con su pareja, estuviera restringido exclusivamente a las mujeres, como sugieren los exegetas patrísticos (43).

Los *Hechos de Pablo y Tecla* son un escrito del siglo II enteramente dedicado a la historia de una mujer misionera (44). En muchas regiones, este libro fue considerado como canónico durante los tres primeros siglos. Menciona a numerosas mujeres, además de la apóstol Tecla. Tecla es convertida por Pablo, hace voto de castidad y será

(40) Cf J Jeremías, «Paarweise Sendung im Neuen Testament» en A J B Higgins, ed., *New Testament Essays· Studies in Memory of T W Manson* (Manchester Manchester University Press), pp 136-43:136-39.

(41) Ellis, «Paul and his Co-Workers», pp 445-51

(42) Cf B Bauer, «Uxores Circumducere 1 Kor 9,5» en *Biblische Zeitschrift* 3 (1959), pp 94-102.

(43) Clemente de Alejandría, *Stromateis* 3,6,53,3 y ss « y tomaron con ellos a sus mujeres, no como mujeres a las que estuvieran unidos por los lazos del matrimonio, sino como hermanas que podían ser sus co-ministros *(syndiakonous)* para tratar con otras mujeres. Fue por mediación de ellas como la enseñanza del Señor pudo penetrar en los espacios de las mujeres sin levantar escándalo»

(44) Para una bibliografía básica, véase mi artículo «Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities» en R. Ruether y E McLaughlin, eds , *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (Nueva York: Simon & Schuster, 1979), pp 29-70

perseguida por su prometido y por su familia Condenada a muerte, es salvada por un milagro y marcha con Pablo a Antioquía Un sirio se enamora de ella, es rechazado y quiere vengarse Cuando Tecla es condenada a enfrentarse con las fieras salvajes, se bautiza a sí misma en una fosa llena de agua y los animales se retiran sin hacerle ningun daño, quedando Tecla en libertad Su protectora, Trifenia, junto con una parte de su casa, se convierte al Cristianismo Tecla predica la palabra de Dios en casa de Trifenia y sigue a Pablo a Myra Después de pasar un breve tiempo con él, recibe el encargo de «enseñar la palabra de Dios» y marcha a Iconio y de allí a Seleucia, donde ilumina a muchos con el Evangelio

Dado que Pablo no ocupa el lugar central de la narración, es probable que el autor de los *Hechos de Pablo y Tecla* haya incorporado tradiciones independientes sobre Tecla La imagen de la mujer misionera aquí descrita es impresionante Tecla es enviada por Pablo a «ir y enseñar la palabra de Dios» Las mujeres de Cartago, a comienzos del siglo III, todavía apelaban a la apóstol Tecla como punto de referencia para fijar la autoridad de las mujeres para enseñar y bautizar

Por otra parte, el retrato de Tecla refleja los estereotipos femeninos habituales Se enamora de Pablo, le sigue y depende de él Pero su rechazo del matrimonio le lleva a entrar en conflicto con los valores patriarcales de su sociedad Ciertos temas de la literatura helena son aquí retomados con propósitos misioneros Encontramos el tema del «flechazo», la separacion, la «pareja consagrada» y la fidelidad a pesar de las fuertes presiones en contra Por supuesto, en la obra cristiana el apóstol y la mujer no mantienen relaciones sexuales y viven en absoluta continencia Obviamente estas leyendas y relatos sólo podían presentar a las mujeres como predicadoras y misioneras bajo un romántico disfraz Las mujeres renuncian a sus vínculos familiares tradicionales no a causa de la misión, sino por una relación amorosa espiritual con el apóstol Al estilo de las historias sentimentales, la mujer se enamora locamente, sigue al apóstol y permanece fiel a él

Sin embargo, a pesar del tono romántico de este relato helenista, que se encuentra también en *Joseph y Aseneth,* la imagen de Tecla nos proporciona ciertas indicaciones sobre el poder y la autoridad de las mujeres misioneras en los comienzos del movimiento cristiano Como W Ramsay ha señalado «Tecla se convierte en el prototipo de mujer cristiana que enseña, predica y bautiza, y su historia se citaba a partir del siglo II como justificación del derecho de la mujer a enseñar y bautizar» (45) Con el tiempo, sin embargo, «los rasgos molestos

(45) M Ramsay, *The Church in the Roma Empire before A D 170* (Nueva York Putnam, 1893), p 375

de la historia» han ido «desvaneciéndose» y aquellos más acordes con la imagen imperante de la mujer se fueron acentuando hasta que, finalmente, los primeros fueron totalmente eliminados o —si se trataba de datos bien establecidos por la tradición— reducidos al mínimo Así se nos dice escuetamente que Tecla predicaba la palabra de Dios, pero no se recoge ninguno de sus discursos mientras que se reproducen algunas de sus plegarias De manera similar, la vemos bautizándose a sí misma, pero «en los manuscritos existentes no queda ninguna huella de que Tecla administrara el bautismo a otras personas» (46)

No obstante, a pesar de las redacciones eclesiásticas y de los revestimientos romanticos, eróticos y novelescos, los *Hechos de Pablo y Tecla* presentan a las mujeres como compañeras de Pablo y participantes en un ágape La historia de Tecla como compañera de Pablo se configura sobre el modelo de la propia historia del apóstol, incluso en los manuscritos que han llegado hasta nosotros

> Tecla es la discípula que crece para tomar el lugar del Maestro Ademas de muchos actos especificos de su vida comparables o superiores a las proezas de Pablo, Tecla es finalmente saludada como su igual por el propio Pablo Este, por el contrario, desempeña un papel cada vez menos importante y menos heróico en el relato, al final, solo figura como inspirador de Tecla y valedor apostolico de su mision (47)

Tecla no aparece retratada como una heroína aislada, sino rodeada de numerosas mujeres que la apoyan El rechazo de su propia madre y el abandono de su familia está compensado por el hecho de encontrar una «nueva madre» en la reina Trifena y un nuevo hogar en su «casa» La «nueva familia» prometida en los evangelios a quienes abandonan todo para seguir a Jesús, está aquí representada por el apoyo de la comunidad de las mujeres (48) No son sólo las mujeres de la ciudad, sino también dos fieras leonas las que contribuyen a la liberación de Tecla y la apoyan en su trabajo Cuando es finalmente liberada, «todas las mujeres estallan en gritos de alegría y, a una sola voz, alababan a Dios diciendo 'Unico es el Dios que ha liberado a Tecla', de manera que sus gritos resonaban en toda la ciudad» (3,38)

Aunque los *Hechos de Pablo y Tecla* pudieron haber tenido su marco original en una comunidad de mujeres (49), las tendencias

(46) Ibid , p 376

(47) P Wilson Kastner, «Macrina Virgin and Teacher» en *Andrews University Seminary Studies* 17 (1979) pp 105 17 107

(48) Judith Sanderson ha senalado esto en «Thecla and Her Sisters Role Models in the Acts of Paul» (Universidad de Notre Dame, otono de 1980)

(49) Vease especialmente S L Davies, *The Revolt of the Widows The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale Southern Illinois University Press, 1980)

perceptibles en la redacción y los detalles de que se reviste sugieren que su forma actual es obra de escritores eclesiásticos varones, que podían tolerar a las mujeres en tanto se comportaban como ascetas que perseveraban en la contemplación y en la oración, pero no como misioneras itinerantes que predicaban el Evangelio Esto es evidente, por ejemplo, en la forma en que el autor de los Hechos trata a Priscila, la gran misionera del cristianismo primitivo Menciona el hecho de que Pablo, durante su estancia en Efeso, permanecía en la casa de «Aquila y Priscila» Pero la segunda vez que se hace referencia a su casa se trata ya sólo de «la casa de Aquila» Pablo se dirige sólo a «los hermanos y a los hombres», Priscila queda aquí reducida a la señora de la casa de Aquila y es pronto olvidada No parece probable que si la autoría del texto hubiese correspondido a una mujer, ésta demostrase tan poco interés por la gran misionera de los tiempos de Pablo

LA IGLESIA DOMESTICA

Mientras Pablo predica elocuentemente sobre la necesidad de construir la comunidad, él mismo parece tener que desplazarse continuamente de un centro misionero a otro Al contrario, Prisca y Aquila fundaron y mantuvieron una «iglesia en su casa» dondequiera que fueran En su empeño misionero, la *diakonia* de la palabra y la de la mesa no estaban todavía divididas La iglesia doméstica fue el origen de la iglesia en ciertas ciudades o regiones (50) Ofrecía un espacio para la predicación de la palabra, para el culto, para participar en la mesa eucarística y para las relaciones sociales La existencia de las iglesias domésticas permite suponer que algunos ciudadanos acaudalados, que podían proporcionar espacio y recursos económicos a la comunidad, se unieron al movimiento cristiano

No está claro si la casa entera se convertía a la nueva religión cuando su amo o ama se hacían miembros de la Iglesia Dado que la casa greco-romana incluía no sólo a los miembros de la familia más inmediata, esclavos y parientes femeninas solteras, sino también libertos, obreros, arrendatarios, socios de negocios y clientes, ello no

(50) Cf F V Filson, «The Significance of the Early House Churches» en *JBL* 58 (1939), pp 105-12, Hans-Joseph Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform in Urchristentum» en *Munchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981), pp 1-15, idem, *Haus gemeinde und Hauskirche* R E Brown, «New Testament Background for the Concept of Local Church» en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 36 (1981), pp 1-14

parece plausible Pero un estudio de la iglesia doméstica no sólo nos da indicaciones sobre el status social de los miembros principales de la casa, sino que explica también por qué los miembros de dicha comunidad procedían de diferentes grupos y categorías sociales Como casa de la fe (Ga 6,10), la comunidad tenía que encontrar nuevas formas de vida en común, ya que en las reglas habituales de conducta no se aplicaban a la nueva situación

La iglesia doméstica, en virtud de su localización, ofrecía las mismas oportunidades a las mujeres, pues tradicionalmente la casa era considerada el dominio propio de la mujer, y no estaba por consiguiente excluida de las actividades que en ella se desarrollaban Esto es reconocido por Stephen B Clark, aun cuando desarrolle una tesis opuesta

> Los hombres juegan un papel más importante que las mujeres en la vida publica de la comunidad cristiana primitiva Esto es facilmente comprensible si se tiene en cuentra lo que hemos observado en relación a la vida familiar y la estructura global de la comunidad cristiana Las mujeres tenian mas responsabilidades dentro de la casa Esto no significa que las mujeres no tuvieran responsabilidades en la comunidad o que los hombres no las tuvieran en la casa Los hombres, sin embargo, tenian mayor responsabilidad en la vida de la comunidad fuera de la casa que las mujeres (51)

Clark adopta la división entre esfera pública y privada, entre comunidad y casa, que era tan característica de la sociedad greco-romana como lo es de la nuestra Pasa por alto, sin embargo, el hecho de que la esfera publica de la comunidad cristiana estaba *en* la casa y no fuera de ella La comunidad estaba «en su (de ella) casa» Parece por consiguiente que la *domina* de la casa en la que la iglesia se reunía era la primera responsable de la comunidad y de la asamblea de la iglesia doméstica

Ademas, las mujeres ricas eran conocidas en el siglo I por abrir sus locales y sus casas a los cultos orientales y a las celebraciones cúlticas extaticas Los cristianos no fueron ni los primeros ni los únicos que se reunían comunitariamente en una casa para el culto religioso Un tratado sobre la castidad atribuido a miembros de una comunidad pitagórica de Italia en el siglo II ó III a C advierte a las mujeres

(51) S B Clark, *Man and Woman in Chrits An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* Ann Arbor Servant Books, 1980), p 135

> Que se mantengan al margen de los cultos secretos y las orgías de Cibeles que se celebran en sus casas Pues las leyes públicas prohíben a las mujeres participar en estos ritos, particularmente en aquéllos que estimulan la embriaguez y el éxtasis La dueña y responsable de la casa debería ser casta y al abrigo de toda impureza (52)

Una inspiración del siglo I a C conteniendo instrucciones para el culto doméstico, descubierta en Filadelfia, Frigia, insiste en que mujeres y hombres, esclavos y libres, podían participar en este culto cuya guardiana y señora era Agdistis En una de sus sátiras, Juvenal se mofa de las mujeres ricas que abren sus casas a los cultos orientales

> Y tened cuidado con la mujer que sea una fanática religiosa en el verano llenará la casa con una pandilla de adoradores de extrañas deidades orientales Su ministro sera una aparición misteriosa, un eunuco enorme y obsceno, reverenciado por haberse castrado a sí mismo con un trozo mellado de vidrio Hará uso de sus poderes proféticos y entonará solemnemente las advertencias habituales Pretenderá que cualquier amenaza de peligro será absorbida por el manto con el que ha sido obsequiado y prometerá protección para el año próximo» (53)

Los ritos de la *Bona Dea*, la Diosa Buena, estaban limitados a las mujeres Pero mientras Juvenal los describe como manifestaciones de mujeres obsesionadas por el sexo y devoradas por la lujuria, el retrato dibujado por Plutarco es, probablemente, más exacto

> No está permitido a los hombres asistir a estas ceremonias sagradas, ni siquiera estar en la casa mientras se celebran, pero se dice que las mujeres, cuando se quedan solas, se entregan durante estos servicios sagrados a numerosos ritos de carácter órfico (54)

Estos ritos sagrados tenían lugar en la casa del cónsul o pretor, que debía abandonarla «mientras su esposa tomaba posesión de los locales» Interesante también es el culto de los misterios de Dionisos, que Pompeya Agripinilla fundó en Roma a mediados del siglo II de nuestra era y en el que ella misma oficiaba como sacerdotisa De manera semejante, las sinagogas fueron frecuentemente, durante la

(52) M F Lefkowitz y M Fant, eds , *Women in Greece and Rome* (Toronto Samuel-Stevens, 1977), p 86

(53) Juvenal, VI, pp 511-41, cf Juvenal, The Sixteen Satires, trad P Green (Baltimore Penguin Books 1967), pp 146 y ss

(54) *Lives of the Caesars* 9, 3 y ss

diáspora, casas abiertas al culto El fundador de la sinagoga de Stobi, por ejemplo, se reservaba para sí y sus descendientes el derecho a vivir en el piso superior de la sinagoga (55) Las mujeres eran honradas en las inscripciones funerarias con títulos como *mater synagogae*, *presbyteres* y *archisynagogos*, pero no sabemos bien cuál era la influencia y el poder de estas mujeres en la vida y el culto de la comunidad judía (56)

Las iglesias domésticas fueron un factor decisivo en el movimiento misionero en la medida en que proporcionaban espacio, apoyo material y una dirección real para la comunidad Las iglesias domésticas fueron el lugar donde los primeros cristianos celebraban la Cena del Señor y predicaban la buena noticia Teológicamente, la comunidad se llamaba «la casa de Dios», el «nuevo templo» en el que el Espíritu habita Puesto que entre los convertidos más ricos y eminentes se contaban también mujeres (Hch 7,4,12), éstas jugaban un papel importante en la fundación, mantenimiento y promoción de las iglesias domésticas Los siguientes textos, que hablan de las mujeres que estaban al frente de dichas iglesias domésticas, así lo demuestran Pablo saluda a Apfia «nuestra hermana», que junto a Filemón y Arquipo era responsable de la iglesia doméstica de Colosas a la que se dirigía la carta a Filemón (Flm 2) (57) Pablo menciona también por dos veces a la pareja misionera Prisca y Aquila y «la iglesia que se reúne en su casa» (1 Co 16,19, Rm 16,5) De forma parecida, el autor de la carta a los Colosenses se refiere a Ninfas de Laodicea y la «iglesia de su casa» (Col 4,15). Segun Hechos, la iglesia de Filipos comenzó con la conversión de Lidia de Tiatira, mujer de negocios que puso su casa a disposición de la misión cristiana (Hch 16,15) Es posible que Lidia fuese una mujer libre, ya que venía del Este y negociaba en púrpura, que era artículo de lujo, pero no necesariamente procedía de una familia de la clase alta (58) Tres mujeres fueron iniciadoras y personas destacadas de la iglesia de Filipos, con las que Pablo trabajó de «común acuerdo» *(societas)* Naturalmente, también había mujeres entre los integrantes de las casas que se convertían y en las iglesias domésticas, aun cuando unas y otras son nombradas después de los

(55) M Hengel, «Die Synagogeninschrift von Stobi» en *ZNW* 57 (1966), pp 145 83

(56) Vease especialmente B Brooten, «Inscriptional Evidence for Women as Leaders in Ancient Synagogue» en *SBL Seminar Papers* 20 (1981), pp 1-17

(57) La expresion legal tradicional «Tres faciunt collegium» podría haber sido aplicada enseguida al grupo de responsables de una comunidad cristiana Cf B Kotting, «Genossenschaft Christlich», *RAC* 10 (1978), p 148

(58) Cf S Pomeroy, *Goddesses Whores Wives, and Slaves* (Nueva York Schocken Books, 1957), p 199

hombres (cf. Hch 10,1 ss.; 16,32 ss; 1 Co 1,14; 1,16; 16,15 ss. [Estéfanas]; Rm 16,23 [Gayo]) (59).

Una de las más eminentes misioneras y fundadoras de iglesias domésticas es Prisca o Priscila que, junto a su compañero Aquila, difundía el Evangelio, apoyándose económicamente en su propio comercio e independientemente de cualquier iglesia local (60). Como Bernabé y Apolo, Prisca era una misionera que colaboraba con Pablo, pero era independiente del apóstol y no estaba bajo su autoridad. Pablo se muestra agradecido a Prisca y Aquila por haber arriesgado sus vidas por él. Y no sólo él, sino toda la iglesia de los gentiles tienen razones para estar agradecidos a estos misioneros excepcionales (Rm 16,14). Sus iglesias domésticas de Corinto, Efeso (2 Tm 4,19; Hch 18 y ss.) y Roma (si Rm 16 está dirigida a esa comunidad) eran centros misioneros. 1 Co 16,19 contiene saludos de la pareja. Aun cuando Prisca es ahí mencionada después de su marido, es notable que se haga referencia a ella por su nombre, pues normalmente sólo se nombraba al esposo en tales saludos. Es significativo, no obstante, que siempre que Pablo envía saludos a la pareja (Rm 16,3 y ss.) se dirige primero a Prisca, acentuando así el hecho de que ella es la más importante de los dos (cf. 2 Tm 4,19).

Análogamente a la información de las cartas paulinas, también Hechos menciona a Prisca y a su marido (cf. Hch 18,2-4, 18, 26). Dado que en la segunda parte de los Hechos, Lucas se centra en la obra de Pablo, sólo se refiere a la pareja de pasada. Pero estas breves alusiones indican la gran influencia de la pareja. Podemos, por consiguiente, estar seguros de que Lucas posee mucha más información sobre ellos de la que nos transmite. Como Pablo, Priscila y Aquila eran fabricantes de tiendas con las que comerciaban y sostenían su actividad misionera con su propio trabajo. Como Pablo, eran judíos cristianos y económicamente independientes de las iglesias a las que servían. También como Pablo, viajaban para difundir el Evangelio y sufrieron por su actividad misionera. Cuando Claudio desterró de Roma a los judíos, la pareja no pudo permanecer allí y se trasladó a Corinto, donde aceptaron a Pablo como colaborador en su negocio y en su iglesia doméstica. En Efeso dieron alojamiento a Apolo, uno de los misioneros más eruditos y elocuentes del movimiento cristiano.

(59) Sobre las iglesias domésticas y sus problemas, véase A.J Malherbe, *Social Aspects of the Early Christianity* (Baton Rouge. Louisiana State University Press, 1977), pp. 60-91.

(60) Cf A. von Harnack, «Probabilia uber die Addresse und den Verfasser des Hebraerbriefes» en *ZNW* 1 (1900), pp 16-41 33 y ss ; véase también Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche*, pp. 21-26.

Particularmente Prisca se convirtió en maestra de Apolo (61), cuya teología de la Sofía y del Espíritu podrían haberse inspirado en sus catequesis.

Sin embargo, como ya apuntaba anteriormente, Prisca y Aquila adoptaron una práctica y un método misionero diferentes a los de Pablo. En la medida en que ellos —como los «otros apóstoles» (1 Co 9)— viajaban como pareja y reunían a los convertidos en las iglesias domésticas, no dividían la *diakonia* apostólica entre la mesa eucarística compartida que constituye la comunidad y la palabra dirigida a la conversión de los individuos. En la medida en que Pablo se sentía llamado «no a bautizar, sino a predicar el Evangelio», no se centraba en la construcción de la comunidad. Muchos de los problemas posteriores, por ejemplo, con la comunidad de Corinto, surgen probablemente del escaso número de personas a las que había «bautizado», mientras que tales problemas no parecen haberse planteado con la comunidad de Filipos, con la que había establecido *koinonia*. Además, el ejemplo de las iglesias domésticas de Prisca y Aquila sugiere que la primitiva iglesia doméstica no estaba constituida únicamente por la «familia» del *paterfamilias* o de la *materfamilias*, sino también por conversos que pertenecían a otras familias, pues no parece probable que Prisca y Aquila fueran acompañados en sus desplazamientos por niños, antiguos esclavos, parientes o clientes. Su iglesia doméstica debía, por tanto, estar estructurada más como asociación religiosa que como familia patriarcal.

Si Prisca y Aquila ya habían presidido una iglesia en Roma antes de ser expulsados en el año 49, es posible que tuvieran contactos o relaciones con algunos de los primeros cristianos procedentes del grupo de los helenistas de las iglesias de Jerusalén o Antioquía. No tenemos razón alguna para suponer que la comunidad romana se reunía en un principio únicamente en sinagogas y que sólo se organizaron en iglesias domésticas tras la persecución de Claudio (62). La comunidad de Roma puede haber adoptado la misma actitud que la de Jerusalén: los cristianos no cortaron en un principio sus lazos con la poderosa comunidad judía de Roma, continuando como miembros de la sinagoga y formando parte al mismo tiempo de la comunidad doméstica. La persecución, sin embargo, podría haber forzado la separación de ambas

(61) Aunque R Schumacher («Aquila und Priscilla» en *Theologie und Glaube* 12 [1920], pp 86-99) señala que las mujeres desempeñaban un papel de importancia en la difusión del Cristianismo primitivo, mantiene, sin embargo, que la actividad docente de Priscila no era «oficial» *(amtlich)*, sino solamente privada (p 97)

(62) Para esta hipótesis, véase W Wiefel, «Die judische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfange des romischen Christentums» en *Judaica* 26 (1970), pp 65-88:77 y ss

comunidades por razones políticas y haber generado al mismo tiempo una mayor afluencia de cristianos de la gentilidad hacia la iglesia romana. Esta parece haberse organizado en iglesias domésticas bien entrado el siglo III (63). La participación de las mujeres en esta iglesia debe haber sido notable. Entre las veinticinco personas saludadas por su nombre en Rm 16, aproximadamente un tercio (ocho) son mujeres (64). Dos mujeres más, la madre de Rufo y la «hermana» de Nereo son mencionadas sin que sean precisados sus nombres. Por otra parte, también debían figurar mujeres entre los componentes de la casa de Aristóbulo y de Narciso, así como entre los «hermanos» o «santos» citados en 16,15. Muy interesante es también el hecho de que mencione a dos parejas, Filólogo y Julia, así como Nereo y su hermana. Al igual que Prisca y Aquila, parecen haber sido parejas misioneras, pues *adelphē* es aquí, como en otros lugares, un título oficial: a la mujer no se le presenta como «esposa», sino en función de su significación para la comunidad. A medida que el movimiento se extendía, varias iglesias domésticas podían fusionarse y constituir la *ekklēsia* de una ciudad, como en el caso de Corinto. Muchas disensiones y desacuerdos que enfrentaron a los primeros cristianos y que habitualmente se interpretan a nivel teológico o ideológico tuvieron probablemente su origen en la diversidad de iglesias domésticas que existían en una misma ciudad o región. Lo que, sin embargo, se encontraba en la base de su estructura organizativa, en tanto que culto religioso o asociación privada, era la participación igualitaria de todos los miembros en la vida de la asociación. Ser miembro de tal asociación de iguales entraba a menudo en conflicto con las estructuras tradicionales de la casa patriarcal, a las que los miembros cristianos de las casas paganas estaban todavía vinculados.

Mientras algunas asociaciones religiosas admitían esclavos, miembros de las clases inferiores y mujeres sin hacer discriminación, otras estaban específicamente reservadas a personas de alto rango, a ciertos grupos étnicos, a las clases sociales inferiores o únicamente a las mujeres. En conjunto, sus estructuras sociales eran menos diversificadas y más homogéneas que las de los grupos cristianos. Buen número de estas asociaciones se reunían más por razones socio-económicas que por motivos religiosos y el número de sus miembros solía

(63) Vease Joan M. Peterson, «House-Churches in Rome» en *Vigiliae Christianae* 23 (1969), pp. 264-72.

(64) Se discute si Rm 16 forma o no parte de la carta a los Romanos. Vease el artículo de K. P. Donfried, «A Short Note on Romans 16» en *JBL* 89 (1970), pp. 441-49, y H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Studies and Documents 42, Grand Rapids: Baker, 1977), pp. 84-95, ambos sostienen que Rm 16 esta dirigida a los cristianos de Roma y no de Efeso.

oscilar entre tres y cincuenta. A diferencia del Judaísmo, eran organizaciones locales y sin relaciones internacionales.

> Los constructores y los carpinteros, los fabricantes de alfombras, los porteros, los tintoreros de la calle 18, se reunían como lo hacían sus colegas de otras profesiones para comer, tal vez un poco mejor que de costumbre, para beber algún buen vino que por turno se encargaba de llevar cada uno de los miembros, para celebrar el aniversario del fundador o del patrón, o la fiesta de Poseidón, de Hermes, de Isis o de Silvano, y establecer las normas para asegurar que todos tendrían un entierro decente cuando llegara el momento. La *ekklesia* que se reunía con los fabricantes de tiendas, Prisca, Aquila y Pablo, en Corinto o Efeso, podría haber parecido a sus vecinos una asociación del mismo tipo» (65).

Quienes se reunían en la iglesia doméstica cristiana, lo hacían como miembros de una asociación de iguales. Esto resultaba especialmente atractivo para todos aquéllos que no estaban interesados en las recompensas de una religión basada en la estratificación de clase o en la dominación masculina. Aunque tenemos escasa información sobre asociaciones formadas únicamente por mujeres, éstas se reunían con frecuencia y llegaban a convertirse en fundadoras y patrocinadoras de asociaciones socialmente mixtas. Dotaban a las asociaciones con fondos para fines específicos y contaban con honores y reconocimiento público a cambio de sus donaciones. Los cargos directivos eran habitualmente elegidos por un tiempo determinado, de uno a cinco años, y su influencia era inferior a la del benefactor de la asociación con quien a menudo los miembros mantenían una relación de «protegido».

Las personas ricas que se convertían al Cristianismo imaginaban probablemente que entraban en una asociación de ese tipo y esperaban ejercer su influencia como benefactores o mecenas de la misma. Sin duda la iglesia doméstica, en tanto que organización voluntaria, estaba estructurada según esta relación protector-protegido. Además, los cristianos como Febe también debían desempeñar funciones de tutores respecto a la comunidad, o en casos individuales, en las relaciones con los gobernantes y los tribunales. Con sus relaciones, amistades e influencias, los cristianos de las clases altas facilitaron la vida social de los otros cristianos en la sociedad greco-romana. No tenemos, sin embargo, ninguna prueba de que la comunidad cristiana manifestara un particular reconocimiento a sus miembros más ricos.

(65) W. A. Meeks, «The Urban Environment of Pauline Christianity» en *SBL Seminar Papers* 19 (1980), pp. 113-22; 119.

La importancia de la posición de Febe como ministro de la iglesia de Cencreas está subrayada por el tratamiento de *prostatis*, traducido normalmente por «ayudante» o «patrocinadora», aunque en la literatura de la época el término tiene la connotación de responsable, dirigente, presidente, gobernador o superintendente. Como Pablo afirma que Febe era *prostatis* de muchos y también de él mismo, los estudiosos rechazan que ése pueda ser su significado en este caso. Sin embargo, en 1 Tes 5,12 el verbo *(prostatein)* es utilizado para designar a personas con autoridad en la comunidad, y en 1 Tm 3,4 y ss. y 5,17 sirve para designar las funciones de obispo, diácono o anciano (66).

En el contexto de Rm 16,2, la responsabilidad de la que trata este liderazgo debe comprenderse en el sentido más jurídico y técnico de *patrona*, aunque Ernest Kasemann se haya manifestado recientemente contra tal interpretación. Sostiene Kasemann que la palabra no puede conservar el sentido jurídico de la forma masculina que designa al dirigente y representante de una asociación. Declara categóricamente:

> No hay ninguna referencia a «protectora»... Las mujeres no podían asumir funciones legales y, según el Apocalipsis, sólo en los círculos heréticos las profetisas parecen haber tenido poderes y responsabilidades eclesiásticas oficiales... La idea que se quiere expresar es la de la ayuda personal que Pablo y otros recibieran por parte de las diaconisas (67).

Esta afirmación para por alto el hecho de que la reciprocidad señalada por Pablo exige una comprensión jurídica del tratamiento. Las responsabilidades y la autoridad de Febe no se limitaba a la comunidad de Cencreas, sino que se extendía a otras muchas, incluso al propio Pablo, que mantenía con Febe una relación de protegido a protectora. Su función no consistía únicamente en el apoyo económico y la hospitalidad de cara a los miembros de la comunidad, sino que también debía utilizar sus influencias y sus relaciones cuando fuera necesario. De acuerdo a la «ley de reciprocidad» que regía el patronazgo greco-romano (68), Pablo pide que la comunidad de Roma

(66) Cf B Reicke, «*Prohistēmi*» en *TDNT*, VI, p 703 Tanto el verbo como el substantivo «tienen el doble sentido de dirección o responsabilidad y atención o cuidado»

(67) Ernst Kasemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids Eerdmans, 1980), p 411.

(68) Véase S C Mott, «The Power of Giving and Receiving Reciprocity in Hellenistic Benevolence» en G.E Hawthorne, ed , *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids. Eerdmans, 1975), pp. 60-72

corresponda a Febe por la ayuda y los favores que él le debía en tanto que su «protegido».

¿Por qué las personas ricas, como Febe, se unían al movimiento cristiano? La respuesta a esta pregunta podría explicar la participación relativamente alta de mujeres acaudaladas en el movimiento misionero. Aunque las mujeres ricas, como los hombres ricos, no recibían honores especiales en la comunidad cristiana a cambio de su mecenazgo (69), recibían no obstante una consideración y una posición que no tenían en la sociedad patriarcal o en la religión romana oficial, igualmente patriarcal. Las mujeres cultas en particular, con recursos económicos independientes, podían desarrollar su capacidad para ejercer cargos directivos y tener una cierta influencia en el movimiento, opción que les era negada en la sociedad. La ley romana y, aparentemente, también las costumbres judeo-helenistas (ver, de nuevo, Judit) permitían a las mujeres poseer y administrar sus propiedades y sus casas. Así, una mujer rica «podía disfrutar del prestigio o, al menos, de los recursos financieros reservados habitualmente al *paterfamilias*» (70). Tal desfase o disonancia con su situación social obligaba a las mujeres a romper los modelos patriarcales tradicionales atrincherados en leyes y costumbres. No sólo las mujeres de las clases superiores, sino también las de condición más modesta tenían la oportunidad de dirigir sus negocios y acumular alguna riqueza de su propiedad. Las mujeres desarrollaban un papel activo en las finanzas, los negocios y el comercio y podían utilizar su capital para el mecenazgo y ganar así reconocimiento y honores públicos a cambio de su benevolencia. Los restos arqueológicos han revelado que las mujeres de Pompeya estaban implicadas activamente en negocios, así como en la vida cívica y religiosa, durante los dos últimos siglos de existencia de la ciudad. Eumaquia, que vivió en el primer cuarto del siglo I, donó un enorme edificio para que sirviera de centro de reunión a todas las gentes de negocios. Era sacerdotisa de Venus o Ceres, función religiosa facilitada seguramente por su riqueza y sus relaciones en el mundo de los negocios (71).

Probablemente esta disonancia era experimentada también por las mujeres que se unían al movimiento cristiano, fundaban iglesias do-

(69) Cf L W Countryman, «Patrons and Officers in Club and Church» en *SBL Seminar Papers* 11 (1977), pp 135-41, idem, «Welfare in the Churches of Asia Minor und the Early Roman Empire» en *SBL Seminar Papers* 16 (1979), pp 131-46

(70) Véase J E Stambaugh, «Social Relations in the City of the Early Principate State of Research» en *SBL Seminar Papers* 19 (1980), pp 75-99 76

(71) E Lyding Will, «Women's Roles in Antiquity: New Archeological Views» en *Science Digest*, marzo 1980, pp 35-39, R MacMullen, «Women in Public in the Roman Empire» en *Historia* 29 (1980), pp 208-18

mésticas y desempeñaban funciones directivas. Su importante papel en el movimiento misionero permitía a aquéllas que por el hecho de ser mujeres estaban social y políticamente marginadas, alcanzar una nueva dignidad y mejorar su situación social. Su marginación no era —como ha sugerido Ross Kraemer— consecuencia de su esterilidad o de su viudedad (72). Las mujeres greco-romanas eran amonestadas por los moralistas porque no querían tener hijos y se deshacían de sus maridos divorciándose con facilidad. Está claro que el hecho de no tener hijos no daba pie a que mujeres ricas y de elevada posición social fueran relegadas a situaciones marginales. Y, sin embargo, las mujeres greco-romanas se enriquecieron, o al menos consiguieron una relativa independencia económica, sin que ello supusiera un progreso similar en cuanto a influencia y poder político. Es cierto que no por incorporarse a asociaciones religiosas o al movimiento cristiano conseguían una mayor influencia política, pero sí adquirían mayor poder e influencia religiosa. Al unirse al movimiento cristiano e instituir una iglesia en su casa, la mujer podía lograr autoridad y prestigio personal que le compensaban del hecho de que la comunidad cristiana no la honrara como persona rica.

Como anteriormente mencioné, Gerd Theissen ha sostenido que el movimiento misionero cristiano fuera de Palestina no estuvo en conflicto con su sociedad sino que, por el contrario, estaba bien integrado en ella (73). Según Theissen, el radicalismo del movimiento de Jesús fue transformado por las comunidades urbanas helenistas en un amor patriarcalizante de estilo familiar que perpetuaba las relaciones jerárquicas de la familia patriarcal bajo formas más suaves y atenuadas. Pasa por alto, no obstante, que las estructuras de la comunidad igualitaria de los «collegia» privados o de las asociaciones cúlticas ofrecían el modelo adoptado por el movimiento cristiano primitivo en el mundo greco-romano y no el de la familia patriarcal. Este movimiento, que concedía a las mujeres y a los esclavos una situación de igualdad y la posibilidad de convertirse en *patronae,* resultaba sospechoso —como culto religioso de Oriente— a las autoridades greco-romanas. Constituido por asociaciones de iguales, estaba en conflicto con la sociedad greco-romana, igual que lo estuvo el movimiento de Jesús con la sociedad palestinense.

En conclusión: la literatura paulina y el libro de los Hechos nos revelan que numerosas mujeres se contaban entre los misioneros y líderes más destacados del movimiento cristiano primitivo. Eran após-

(72) Ross S. Kraemer, «Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dyonisos» en *Harvard Theological Reviem* 72 (1979), pp. 55-80:73 y ss.
(73) Cf. Capítulo 3 de este libro.

toles y ministros al igual que Pablo, y algunas fueron sus colaboradoras. Enseñaban, predicaban y participaban en la difusión del Evangelio. Fundaron iglesias domésticas y, como patronas importantes, utilizaban su influencia en favor de otros misioneros y de otros cristianos. Si comparamos sus funciones con el ministerio de las diaconisas posteriores, resulta evidente que su autoridad y ministerio no estaban restringidos a las otras mujeres y a los niños, ni ejercían únicamente papeles y funciones específicamente femeninas.

Es cierto que sólo disponemos de comentarios ocasionales en Hechos o en las cartas que nos permiten entrever el papel y el ministerio de las mujeres en el movimiento cristiano. Por otra parte, lo mismo ocurre respecto al papel y el ministerio masculino, tal como hemos visto en el caso de Bernabé. Se podría decir que cuanto más independiente de la misión paulina era una misionera, menos posibilidades tenía de ser recordada por la historia, ya que sólo las cartas paulinas rompen el silencio sobre los comienzos del movimiento misionero cristiano. A pesar de todo, nuestras fuentes nos permiten comprobar que este movimiento no estaba estructurado según la casa patriarcal greco-romana y no hizo suyo el amor patriarcalizante por el que la iglesia posterior se adaptó a las estructuras de la sociedad.

LA AUTOCOMPRENSION TEOLOGICA DEL MOVIMIENTO MISIONERO CRISTIANO

Si difícil es rastrear los inicios y la organización del movimiento misionero cristiano, la reconstrucción de la teología de la iglesia helenista y antioquena es un trabajo todavía más arduo. Desprendiendo cuidadosamente el revestimiento paulino y lucano, podemos tratar de descubrir sus características principales. En primer lugar, esta teología está enraizada en la experiencia del Espíritu; en segundo lugar, interpreta cristológicamente el ministerio y la vida de Jesús en términos de Sofía; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, desarrolla una actitud crítica y profética hacia el Templo como lugar de la presencia de Dios.

1. Mientras la experiencia de la bondad misericordiosa de Dios en el ministerio y en la vida de Jesús es fundamental para el movimiento de Jesús, la experiencia del poder del Espíritu es básica para el movimiento misionero cristiano (74). El Dios de este movimiento es el

(74) Véase E. Schweizer, *«pneuma, pneumatikos»* en TDNT, VI, pp. 415-37; V.P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), pp. 115-81.

Dios que no abandonó a Jesús al poder de la muerte, sino que le resucitó «en poder» para convertirse en «Espíritu que da vida» (1 Co 15,45, *pneuma zoopoioun*) Cristo es predicado a judíos y griegos como «fuerza de Dios» y «Sofía de Dios» (1 Co 1,24) Por consiguiente, él es el Señor de la gloria, el Señor es el Espíritu (Sofía) y el liberador (donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad, cf 2 Co 3,17) La *basileia* de Dios no consiste en «palabrería» sino en «poder» (1 Co 4,20)

Como Jesús (Lucas 4,1), quienes están «en Cristo» son «plenificados con el Espíritu Santo», poseídos por el Espíritu de Dios Las expresiones «lleno del Espíritu Santo» o «lleno del Espíritu Santo y de fe» o «llenos del Espíritu y de sabiduría» aparecen en Hechos en relación con los helenistas (6,3, 5, 10, cf también 6,8 «lleno de gracia y de poder»), en relación a Bernabé (11,24), o a todos los cristianos (13,52) Aquéllos que «invocan al Señor» (Hch 2,21) o que han sido «bautizados en Cristo» y viven según el Espíritu (Ga 5,25), son los pneumáticos, los espirituales (Ga 6,1) Las mujeres y los hombres reciben igualmente el Espíritu Así, en el siglo II, Justino —en el Diálogo con Trifón, cap 88— puede afirmar que, entre los cristianos, todos, mujeres y hombres *(kai thēleias kai arsenas),* han recibido carismas del Espíritu Santo Esta «igualdad» en el Espíritu es resumida por el movimiento cristiano primitivo en las palabras del profeta Joel (Hch 2,17 y ss)

> Derramaré mi Espíritu sobre toda carne,
> y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas,
> vuestros jóvenes verán visiones
> y vuestros ancianos soñaran sueños
> Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas
> derramaré mi Espíritu

La nueva comunidad de creyentes que vive en el «campo de fuerza» del Señor Resucitado es aquí comprendida en términos proféticos como la comunidad mesiánica Lo que se prometía en Is 43,18 ó 65,17 y ss se realiza ahora en la comunidad de bautizados

> Por tanto, el que esta en Cristo es una nueva creación,
> pasó lo viejo, todo es nuevo (2 Co 5,17)

En Ga 6,15 la expresión «nueva creación» describe a la comunidad cristiana de facto como la «nueva religión» Para aquéllos que han llegado a ser parte de esta nueva creación los conceptos y rituales

judíos (circuncisión o incircuncisión) «han perdido su significado La fe en Cristo es lo decisivo para la salvación» (75)

La expresión «nueva creación debe ser una fórmula recibida por Pablo, pues éste la utiliza de manera casi lapidaria y sólo dos veces en todas sus cartas (76) Esta expresión pertenece probablemente al lenguaje de la predicación misionera judeo-cristiana Una concepción semejante se encuentra también en el relato judío *Joseph y Aseneth* (77) La oración de Joseph es una alabanza a Dios por el poder transformador de la conversión

> Oh Tú, Altisimo y Omnipotente
> que vivificas todas las cosas
> que haces pasar de las tinieblas a la luz
> y del error a la verdad,
> de la muerte a la vida
> Tu eres en verdad el Señor
> que dio vida y bendijo a esta virgen
> Renuévala por tu Espiritu,
> fórmala de nuevo con tu mano escondida,
> restaura en ella tu vida
> y permítele comer el pan de la vida
> y beber la copa de la Bendicion
> A ella a quien escogi antes de nacer,
> permitele entrar en el descanso *(katapausis)*
> que has preparado para tus elegidos (8,9)

En la plegaria de Aseneth, la experiencia de conversión de la joven tiene lugar completamente al margen de la familia, se convierte en «huérfana y sola» (12,11) y se siente abandonada (13,1). Pide a Dios que la salve «de la mano del enemigo», «de aquellos que la acosan» y que la libere del diablo, el padre de los dioses que ella ha rechazado (12,8 y ss) Como iniciada, Aseneth recibe unas ropas nuevas y brillantes y un nuevo nombre (14,4-15,5) Le es concedido permiso para participar en la comida sagrada, que comparte con seres angélicos (15,14) y se le promete que será desposada (15,5) en matrimonio sagrado (21,1 y ss) Aseneth se convierte así en el prototipo

(75) H D Betz, *Galatians* (Hermeneia, Filadelfia Fortress, 1979), p 263

(76) Vease G Schneider, «Die Idee der Neuschopfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund» en *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959), pp 257 70

(77) Vease C Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Asenath* (WUNT 8, Gottingen Vandenhoek & Ruprecht, 1965), R I Pervo, «Joseph and Asenath and the Greek Novel» en *SBL Seminar Papers* 10 (1976), pp 171-81, H C Kee, «The Socio-Religious Setting and Aims of 'Joseph and Asenath'», ibid , pp 183-92

de todos aquellos prosélitos que, cualquiera que sea su raza, se vuelven hacia Dios en señal de arrepentimiento.

En su bautismo se dice a los cristianos: «sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción [energía] de Dios que resucitó de entre los muertos» (Col 2,12). Aquéllos que han entrado en el campo de fuerza del Señor Resucitado, en la Sabiduría liberadora (2 Co 3,17), están capacitados «para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21). El poder vivificador del Señor Resucitado ha llamado a la existencia a una nueva creación que emerge en este mundo de muerte, de la *sarx*. Pablo puede, por tanto, proclamar «ahora es el día de salvación» (2 Co 6,2) y definir el Evangelio como «una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rm 1,16).

Cuando Pablo afirma que «hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (1 Co 10,11), no pretende anular el tiempo. No habla de la «novedad» en Cristo Jesús como acontecimiento atemporal o transtemporal. Dios, enviando al Cristo-Sofía cualifica el tiempo y la historia de manera que inaugura la novedad escatológica. La «plenitud de los tiempos» no es el final del tiempo, sino el comienzo de una nueva era, pues el fin de los tiempos está todavía por llegar. La novedad que irrumpe en este tiempo y en este mundo con Jesucristo no abole el tiempo y la historia, sino que los transforma. Por eso Pablo exhorta a los cristianos a vivir «una vida nueva» (Rm 6,4) y a no acomodarse «al mundo presente» (Rm 12,2). Los cristianos son la vanguardia de la nueva creación en un mundo y una historia ya viejos. Han muerto con Cristo al poder del pecado, a la humanidad vieja, a los viejos comportamientos del ser humano, pero no participan todavía en la Resurrección de Cristo en el bautismo (Rm 6,1-11). Por consiguiente, Pablo puede hablar de morir a la «humanidad vieja» pero, a diferencia de las cartas deuteropaulinas, no habla del «nuevo ser humano» en que los cristianos se transforman por medio del bautismo (Col 3,10; Ef 4,24). Los bautizados entran en la nueva era, pero aún deben realizar día tras día su ser «en Cristo» (78).

Puesto que los bautizados han sido «lavados, santificados y justificados en el nombre de Jesús y en el Espíritu de Dios» (1 Co 6,11), han sido también liberados de «la ley del pecado y de la muerte» (Rm 8,2). Son «los primeros frutos del Espíritu», pero esperan todavía ardientemente «la adopción como hijos», «la redención de nuestros cuerpos». Aunque el bautizado ha muerto al poder del pecado y de la muerte, el poder del pecado y de la muerte todavía no está completamente vencido. La novedad de la era del Espíritu ha entrado en la historia por Jesucristo y los cristianos, pero todavía no ha transformado completamente la historia. Pablo insiste: «Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rm 12,2). La «novedad» de la nueva creación de Dios, según Pablo, debería transformar la «mente», pero no señala que también debería cambiar la relación político-social de los cristianos.

(78) Para esta sección, véase especialmente E. Stegemann, «Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph)» en *EvTh* 37 (1977), pp. 508-36 (bibliografía).

Los cristianos han sido crucificados con Cristo; por el bautismo, han sido unidos al sufrimiento y la muerte de Cristo. Y sin embargo, Pablo no interpreta la crucifixión en términos políticos concretos como resultado del conflicto entre la concepción de Jesús y la de los poderes establecidos de este mundo. Es éste un hecho del que se derivan importantes consecuencias para la teología paulina, que intenta explicar la novedad de la vida cristiana en el contexto de la historia para evitar la «evaporación» de la visión cristiana en un mero sueño o en una ideología quimérica. Mientras que Jesús murió en la cruz por su actitud de «desviación» y oposición respecto al orden socio-religioso de su tiempo, en el pensamiento de Pablo la cruz llega a un grado tal de universalización que se aplica a toda fragilidad y mortalidad humanas.

La escuela paulina utiliza la cruz como un símbolo que justifica religiosamente el sufrimiento de los oprimidos por el orden presente de esclavitud o de patriarcado (cf. 1 Pedro y Colosenses). La cruz y el sufrimiento no se interpretan como el resultado inevitable de la tensión entre la novedad de la visión y la nueva creación de Dios en Jesucristo, por una parte, y el viejo orden opresor de este mundo, que gobierna por medio del sufrimiento, el pecado y la muerte por otra. Pablo insiste en el poder transformador de lo nuevo para la vida y la práctica personal cristianas, especialmente en el dominio de la fe, pero no presta suficiente atención a la realidad política concreta de la crucifixión de Jesús. Y por ello no hace hincapié en que el poder de lo nuevo debe hacerse igualmente efectivo en las relaciones socio-políticas cristianas.

2. La teología del movimiento misionero cristiano identifica al Señor Resucitado con el Espíritu de Dios, pero también con la Sofía de Dios. (Esto resultaba posible debido a que en hebreo y en arameo ambos términos son gramaticalmente femeninos y pueden también intercambiarse con «Shekinak», la presencia de Dios). El término Sofía se utiliza en Hechos solo a propósito de Esteban —y siempre en relación con el Espíritu— para explicar sus dones extáticos y su pro-

clamación. Que el movimiento misionero pre-paulino haya comprendido al Cristo resucitado en términos del Espíritu-Sofía es evidente en el polémico argumento de Pablo en 1 Corintios y más netamente quizás en los llamados himnos cristológicos pre-paulinos, así como en algunos materiales tradicionales de las deutero-paulinas Colosenses y Efesios.

Se discute si Apolo en particular desarrolló y predicó esta cristología de la Sofía. La cuestión probablemente no se resolverá nunca, pues, en palabras de F. F. Bruce:

> Apolo atraviesa tan fugazmente como un rayo el horizonte del Nuevo Testamento y desaparece luego en una oscuridad tan profunda como aquélla de la que surge. Pero cuando hablamos de oscuridad, nos referimos a nuestra propia ignorancia, no a los hechos históricos. Probablemente Apolo desempeñó un papel público en la vida del Cristianismo primitivo durante más tiempo del que pensamos, pero ningún otro documento sobre el tema ha llegado hasta nosotros (79).

Sabemos, por el comentario de Pablo, que Apolo se hizo cargo de la iglesia de Corinto después de su partida (1 Co 3,6) y que algunos miembros de la comunidad se consideraban seguidores de Apolo. Pablo recalca la relación de amistad que unía a los dos apóstoles, pero también debe admitir que (al menos por un tiempo) Apolo escogió su propio camino en el trabajo misionero (16,12).

Apolo era un judío culto de Alejandría, un teólogo versado en las Escrituras, que había recibido el bautismo de Juan y había sido instruido en la enseñanza de Jesús (Hch 18,24-19,1). No sabemos si se convirtió en Alejandría ni quién le predicó el Evangelio. Es posible que oyera hablar a miembros del movimiento de Jesús que habrían predicado el bautismo de penitencia, el ministerio y las palabras de Jesús, como parecen haberlo hecho las comunidades galileas y las que se encuentran tras la fuente Q. Sea como fuere, Hechos recalca que Priscila, junto con su esposo (?) Aquila, expusieron más exactamente a Apolo el camino de Dios.

Tampoco aquí podemos estar seguros de lo que esto pueda significar, pues «el camino de Dios» es una expresión típica de Lucas para describir la predicación y la vida cristianas. En Hechos 19,1-7 encontramos, sin embargo, a otros discípulos que, aún habiendo recibido el bautismo de penitencia de Juan, no habían oído hablar del Espíritu Santo. A diferencia del bautismo de penitencia de Juan, el

(79) F.F Bruce, *Peter, Stephen, James and John Studies in Early Non-Pauline Christianity* (Grand Rapids. Eerdmans, 1979), p. 84.

bautismo en el nombre del Señor Jesús comunica el Espíritu Santo en experiencias extáticas. La más exacta enseñanza de Priscila podría pues haber tenido por objeto el Evangelio del Cristo resucitado, entendido como Señor del Universo y Espíritu-Sofía dador de vida. Si esta hipótesis es correcta, Priscila y Aquila no sólo constituyen el vínculo histórico entre el movimiento misionero paulino y la iglesia de Roma, sino también entre esta iglesia y el movimiento cristiano de Alejandría, suponiendo que Apolo fuera misionero en esa ciudad. El contenido de esta más exacta instrucción podría haber sido semejante a la fórmula cristológica utilizada en 1 Co 1,24, que llama a Cristo «fuerza de Dios y sabiduría (Sofía) de Dios» o semejante también a la descripción de Cristo Jesús en 1 Co 1,30 que se refiere igualmente al bautismo: (80)

> De él *os* viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para *nosotros* sabiduría (Sofía) de origen divino, justicia, santificación y redención [Nótese el cambio de pronombres].

Mientras el movimiento de Jesús, como Juan, veía en Jesús al mensajero y profeta de la Sofía divina, la cristología sepiencial del movimiento misionero cristiano le veía como la misma Sofía divina. Esta Sofía-cristología se expresa especialmente en los himnos pre-paulinos Flp 2,6-11; 1 Tm 3,16; Col 1,15-20; Ef 2,14-16; Hb 1,3; 1 P 3,18, 22; Jn 1,1-14 y ha sido analizada en los estudios de la crítica de las formas. Estos himnos proclaman la universalidad de la salvación en Jesucristo en un lenguaje inspirado en la teología sapiencial judeo-helenista y en las religiones mistéricas de la época (81). El ministerio y la significación de Cristo el Señor son expresadas en términos de teología sapiencial, por ejemplo, en 1 Tm 3,6 y Flp 2,6-11. La situación de Jesucristo era la misma que la de la Sofía:

> La Sofía no encontró lugar donde pudiera habitar
> Así su mansión le fue asignada en los cielos
> La sabiduría fue a morar entre los hijos de los humanos
> Y no encontró ningún lugar donde habitar
> La sabiduría volvió a su lugar
> Y se asentó entre los ángeles. (Enoc 42,1-2)

(80) Véase B A Pearson, «Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul» en R.L Wilken, ed , *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1975), pp 43-66

(81) Para el punto que sigue y las referencias bibliográficas, véase mi artículo «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament» en Wilken, *Aspets of Wisdom*, pp 17-42

Mediante su exaltación y entronización, Cristo-Sofía ha recibido el poder de reinar sobre todo el cosmos, sobre los poderes del cielo y de la tierra. Así se proclama en Flp 2,6-11, en un lenguaje que hace referencia al Antiguo Testamento (Is 45,23) y al culto a Isis de la época. Como a Isis, al Cristo-Sofía le es dado un nombre «que está sobre todo nombre» y es adorado por todos los poderes del cosmos. De la misma forma que la aclamación que conviene a Isis es «Isis es el Señor», la verdadera aclamación cristiana es «Jesucristo es el Señor».

Esta proclamación de la soberanía universal del Cristo-Sofía se dirigía al mundo helenista que creía que el mundo estaba gobernado por poderes inmisericordes y, sobre todo, por el destino ciego. Se unía a los deseos y anhelos de cuantos buscaban la liberación de los poderes de este mundo y la participación en el mundo divino. En el entorno religioso de los misterios, los cristianos proclaman al Cristo-Sofía como el soberano de principados y potestades que hasta entonces mantenían esclavizado al mundo. En este ambiente en el que se entonaban himnos y «aretalogías» a Isis y a otros dioses, la comunidad cristiana entona cánticos de alabanza a Jesucristo, Sofía de Dios que apareció sobre la tierra y es ahora exaltado como Señor de todo el universo. Estos cristianos se creían ya liberados de la esclavitud de la muerte y de los espíritus malignos del cosmos. Creían que ya participaban del poder y la «energía» del Cristo-Sofía, que eran la nueva creación al haber recibido el poder del Espíritu en el bautismo.

La proclamación de Jesucristo como Sofía de Dios y Señor del Universo funciona en la comunidad cristiana como mito funcional que engendra su propio culto. La exaltación y entronización de Cristo a la reconciliación y soberanía cósmica son los símbolos centrales de este mito. La comprensión de Cristo en términos de Sofía como mediador en la creación y como poder de la nueva creación subraya el significado cósmico de la fe cristiana, pero también conserva vivo el recuerdo de que este Señor del Universo es el mismo judío, Jesús que buscaba un lugar «donde reposar la cabeza» en Israel. Esta realidad se expresa en categorías de humillación, encarnación y muerte. Las características míticas de estos himnos son sin embargo tan marcadas que se corre el riesgo de infravalorar la vida humana de Jesucristo y la existencia histórica de los cristianos.

Llegados así a la cuestión teológica fundamental: ¿Cómo pudieron los cristianos proclamar la persona histórica de Jesús de Nazaret en términos de mito y mediante un lenguaje mitológico? Esto fue posible no sólo gracias a la experiencia extática del Espíritu y de la Resurrección, sino también merced a la teología sapiencial judeo-helenista que ya había inspirado las grandes líneas y el lenguaje de la cristología de la Sofía. Los himnos cristológicos pre-paulinos —integrantes de una trayectoria de «mitología reflexiva» en el Judaísmo helenista y el gnosticismo judío— utilizan el lenguaje y los motivos de los diversos mitos de la época desde una perspectiva apologética o con objetivos misioneros. Esta «teología expresada en lenguaje mitológico» parece haber estado particularmente influida por el mito de Isis-Osiris y, secundariamente, por los de otras divinidades orientales. Esta trayectoria tiene su origen en la teología de las escuelas sapienciales post-exílicas y se extiende a través del judaísmo helenista, el gnosticismo y, bajo formas diferentes, a través del cristianismo primitivo.

La conjunción de esta corriente sapiencial con la sofía-cristología pre-paulina y el himno al Logos pre-joánico parece haber sido preparada por la teología filónica en la cual la figura femenina de la Sofía se había identificado ya con la del Logos masculino (82). Filón había identificado también el Logos con personajes o figuras históricas como Moisés, Isaac o Israel; sin embargo, utiliza un lenguaje mitológico-cosmológico del ciclo Isis-Osiris, para clarificar las realidades místico-psicológicas. El Logos, como sacerdote y rey del cosmos, se convierte en sacerdote del alma. Las figuras históricas de Moisés o Isaac se transforman en arquetipos o símbolos de virtudes. La historia de Israel es un paradigma místico-psicológico.

De manera semejante, el material mítico referente a la Sofía encontrado en lo textos gnósticos manifiesta relaciones indiscutibles con la literatura y la teología sapiencial judía. También aquí el mito cósmico de la Sofía es psicologizado e interiorizado. La Sofía y su destino ejemplifican al verdadero gnóstico, cuyo ser interior puede liberarse del encarcelamiento de este mundo y recuperar su naturaleza divina mediante el conocimiento de su caída y de su redención. Este mito da lugar a un dualismo metafísico constituido por los arquetipos masculino y femenino. Este peligro de espiritualización y psicoanalización, presente en el dualismo gnóstico y en la especulación sapiencial helenista, fue ya previsto por Pablo, que pretende conjurarlo insistiendo en la muerte física de Cristo y recalcando la realidad histórica de los cristianos. Pero este peligro no consiste en la sustitución del lenguaje «femenino» ni de las expresiones de la «Diosa», sino en la deshistorización de Jesucristo, nuestra *Sophia* y nuestro *Kyrios*, así como en la devaluación de la práctica histórica cristiana.

Al oponerse a las tendencias deshistorizadoras del mito de Cristo, Pablo lo traslada del entorno de los himnos al de la exhortación moral.

(82) Véase B.L. Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (SUNT 10; Göttingen; Vanderhoeck & Ruprecht, 1973), pp. 118-78.

En Flp 2,1-15 Cristo se convierte en el ejemplo a imitar por quienes tienen que «trabajar con temor y temblor» por su propia salvación. En este contexto elabora Pablo su visión de la igualdad cristiana. Hace hincapié en el Cristo-Sofía que, según el himno, «no retuvo ávidamente al ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo» y «se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte», Pablo precisa explícitamente la muerte de Cristo como su violenta ejecución en la cruz. Y, como ya hemos señalado, no reflexiona más profundamente sobre la significación política de la muerte de Jesús, subrayando en cambio su obediencia. Pablo cita el himno para dar mayor respaldo a sus advertencias: «nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés sino el de los demás» (Flp 2,3 y ss.).

La igualdad consiste pues, para Pablo, en buscar no sólo nuestros propios intereses sino también los de los otros. Esta propuesta se corrobora en 2 Co 8,13 y ss., segundo pasaje en el que Pablo habla de igualdad. Recomienda a los corintios que participen en la colecta para la comunidad de Jerusalén. No quiere que pasen «apuros», «sino con igualdad», pues «al presente vuestra abundancia remedia su necesidad para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad (de los corintios) y reine la igualdad». La igualdad consiste en compartir la abundancia con aquellos cristianos que están en necesidad.

No obstante, Pablo no desarrolla lo que tal actitud de compartir podría significar en términos sociales, si bien la palabra clave, *esclavo* en el himno de Flp 2,1-11 podía haber proporcionado la ocasión de hacerlo. El tratamiento paulino de la muerte de Jesús tampoco toma en cuenta sus implicaciones socio-políticas. Sólo podemos especular sobre las razones de esta actitud y sobre su insistencia en la conducta individual moral y eclesial de los cristianos, sin tener en cuenta su posición social. Al no basar su teología del amor fraterno en la teología de la nueva creación ni en la realidad socio-política de la muerte de Cristo y de la existencia de los cristianos, necesariamente privatiza e interioriza el amor cristiano (83). Su intento de fundamentar la nueva creación y la historia de Cristo en la historia no desarrolla plenamente su impulso histórico crítico.

3. Según Hechos 6,13 y ss., Esteban es acusado de haber hablado contra el Templo y la Torá, principales mediaciones de la presencia

(83) Pero esto no debería ser interpretado como la «conciencia introspectiva de Occidente», véase especialmente K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Filadelfia: Fortress, 1976), pp. 78-96, 130 y ss.

de Dios para todos los grupos judíos de aquel tiempo. La identificación de la Torá con la Sofía y su localización en el Templo de Jerusalén daban a esta función mediadora del Templo y de la Torá, un carácter de autoridad, pues ambas instituciones se convertían así en la expresión final, preexistente y eterna, de la presencia de Dios. La confesión de Cristo, el Señor, «que ha sido hecho Sabiduría (Sophia) por Dios», desafía así la pretensión teológica del Templo y la Torá. Esto parece haber sido reconocido y desarrollado teológicamente por los helenistas y, en particular, por Esteban (84). En su defensa ante el Sanedrín afirma que, a lo largo de la historia de Israel, la presencia divina nunca estuvo confinada en un solo lugar y que además «el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre» (7,48). La misma expresión griega «hechas por mano de hombre» se encuentra también en Marcos 14,58 y Hb 9,11, 24. Su contexto semántico y teológico es la predicación misionera del judaísmo helenista que utiliza el término en su polémica contra los ídolos paganos (85). El Templo de Jerusalén es colocado aquí, y en Mc 14, 58, al nivel de la idolatría, es decir, como perteneciente al antiguo eón. Sin embargo, mientras el discurso de Esteban no dice positivamente qué será lo que reemplace al viejo Templo para mediar la presencia de Dios, según Marcos será sustituido por la comunidad cristiana.

La idea de que la comunidad cristiana es el templo de Dios, la encontramos ya en la tradición pre-paulina. Los textos 2 Co 6,14-7,1, 1 Co 3,16, Ef 2,22 y quizás 1 Pedro 2,4-10 traspone la noción de *naos* a la comunidad cristiana, mientras que Pablo adapta esta tradición en 1 Co 6,19 para referirse al cuerpo del cristiano individual (86). Dado que la literatura helenista y judeo-helenista considera que el templo en el que Dios o el Espíritu habita no es el cuerpo humano, sino el alma o espíritu y a menudo concibe el cuerpo como prisión del alma, la transposición de la noción de templo al cuerpo humano refleja una teología típicamente paulina que debió ser elaborada probablemente por Pablo. Llamando templo al cuerpo, Pablo pone en guardia contra una «espiritualización» de la concepción cristiana que considera el alma como la única parte divina y esencial de la persona.

(84) Véase, por ejemplo, O. Cullmann, *The Johannine Circle* (Filadelfia: Westminster, 1976), pp. 41 y ss. y Hengel, *Acts and the History*, pp. 71-80. Schneider (*Die Apostelgeschichte* I, pp. 452 y ss.) sostiene la redacción lucana.

(85) Así, M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Londres: Longmans, Green & Co., 1958), pp. 87 y ss.; C. H. Scobie («The Use of Source Material in the Speeches of Acts III y VII» en *NTS* 25 [1979], pp. 399-421) se inclina por un origen samaritano.

(86) Para el conjunto de este tema, véase mi artículo «Cultic Language in Qumran and in the New Testament» en *CBQ* 38 (1976), pp. 159-77 y la bibliografía citada.

humana A diferencia de Pablo, la «tradición del templo» pre-paulina considera a la comunidad cristiana como «templo» de Dios para distinguirla del mundo no creyente Su *Sitz im Leben* no es una «discusión antropológico-moral», sino una situación misionera interesada en trazar las fronteras entre la comunidad cristiana y el mundo

1 Co 3,16 y ss utiliza los términos «edificio», «casa», «templo» para describir a la comunidad La forma expresiva podría indicar una tradición bautismal citada aquí por Pablo para oponerse a las divisiones de los corintios Advierte a éstos que quien destruye la unidad de la comunidad destruye el templo de Dios Advertencia que parece ser formulada por Pablo para sus propios objetivos teológicos y que inserta en la fórmula tradicional mediante dos paralelismos:

Sois santuario (templo) de Dios
Y el Espíritu de Dios habita en vosotros
Porque el santuario (templo) de Dios es sagrado *(hagios)*,
Y vosotros sois ese santuario (templo)

La fórmula tradicional (bautismal) expresa la idea cristiana de que la comunidad es el nuevo templo y, por tanto, todos ellos están santificados El contexto misionero del tema del templo transferido a la comunidad cristiana aparece también en los pasajes de la escuela paulina Ef 2,18-22 y 1 Pedro 2,4-10 Efesios utiliza este tema para acentuar que judíos y gentiles «son hechos uno» un solo pueblo o raza Por Cristo Jesús los gentiles no son ya extranjeros, excluidos del Santo de los Santos del Templo, sino que tienen acceso al Padre en un solo Espíritu Se han convertido en miembros de pleno derecho de la comunidad del templo, la casa de Dios, y son uno con los ángeles

1 Pedro 2,4-10 transfiere no sólo las imágenes del templo, sino también las del sacerdote y el sacrificio, a la comunidad cristiana, la casa de Dios, en interés de la teología misionera Los cristianos, como casa de Dios, son el nuevo templo escatológico en el que, no sólo un grupo particular, sino todos sus miembros, ofrecen sacrificios movidos por el Espíritu Han abandonado su anterior medio cultural y religioso y forman una ciudad nueva, un sacerdocio nuevo, un nuevo pueblo santo Son presentados en lenguaje veterotestamentario y político-cultural como «pueblo escogido, casa real, sacerdocio, nación santa, verdadero pueblo de Dios» que proclama el poder extraordinario y salvífico de Dios Estos últimos pasajes han combinado la tradición de la comunidad como templo con la de la comunidad como casa y su contexto epistolar subraya con fuerza que la vida de la comunidad debe vivirse según los criterios de la casa patriarcal de la Antigüedad

Este no es el caso del fragmento pre-paulino (87) (pero no necesariamente anti-paulino [88]) 2 Co 6,14-7,1 que la mayor parte de los exegetas consideran un fragmento tradicional insertado posteriormente en la carta Se discute, no obstante, si Pablo pudo aquí haber hecho uso de la tradición o si este pasaje supone más bien una interrupción que no encaja en el contexto paulino (89)

¡No unciros en yugo desigual con los infieles!
Pues ¿qué relación hay entre la justicia y la iniquidad?
¿Que unión entre la luz y las tinieblas?
¿Que armonía entre Cristo y Beliar?
¿Qué participación entre el fiel y el infiel?
¿Qué conformidad entre el santuario de Dios y el de los ídolos?
Porque nosotros somos santuario de Dios vivo, como dijo Dios
«Habitaré en medio de ellos y andaré entre ellos,
Yo seré su Dios
y ellos serán mi pueblo
Por tanto, salid de entre ellos
y apartáos
dice el Señor
No toqueis cosa impura
y yo os acogere
Yo seré para vosotros padre
y vosotros sereis para mi hijos e hijas,
dice el Señor Todopoderoso»
Teniendo, pues, estas promesas, queridos míos,
purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu,
consumando la santificación en el temor de Dios

Hans Dieter Betz ha defendido con vigor que esta parénesis se aplica a la «posición teológica de los 'falsos hermanos' de Jerusalén (ver Ga 2,4 y ss) y a los 'hombres de Santiago' (ver Ga 2,11-14). Llamarán 'unión equivocada' a lo que Pablo ha hecho al introducir a los gálatas en la iglesia sin someterlos a la Alianza de la Torá» (90) Subraya que la idea que tiene Pablo de la libertad se opone al yugo de la Torá, «el yugo de la esclavitud» (Ga 5,1) Sin embargo, aunque

(87) Cf J A Fitzmyer, «Qumran and the Interpolated Paragraph on 2 Cor 6,14 7,1» en CBQ 23 (1961), pp 271 80 J Gnilka, «2 Cor 6,14-7,1 in the Ligth of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs» en J Murphy-O'Connor, ed *Paul and Qumran* (Londres G Chapman, 1968), pp 48 68

(88) H D Betz, «2 Cor 6,14-7,1 An Anti Pauline Fragment?» en *JBL* 92 (1973), pp 88-108

(89) Para una vision de conjunto de la cuestion, cf M E Thrall, «The Problem of II Cor VI,14 VII,1 in Some Recent Discussion» en *NTS* 24 (1977), pp 132-49

(90) Betz, *Galatians*, p 329, n 2

este análisis literario ha mostrado una vez más que el vocabulario y la perspectiva teológica no son paulinas, debe cuestionarse si esta idea de «unión equivocada» es apropiada.

La palabra griega para *«emparejar mal»* es una metáfora inspirada en Lv 19,19 donde los LXX utilizan la misma palabra griega para *cruce de razas* o *mestizaje*. La misma imagen se utiliza también en Dt 22,10, que prohibe arar a la vez con un buey y una asna. Toda una serie de dichos prohibe la mezcla de dos cosas de clases diferentes, por ejemplo, simientes, animales o tejidos de lana y lino. No habla, sin embargo, de dos yugos diferentes. En conjunto, la imagen del yugo parece ser distinta de la que figura en el contexto, en la medida en que habitualmente se refiere a cargas impuestas, especialmente por opresores extranjeros (Is 9,4; 10,27; 14,25; Jr 27,8, 11, 12; Gn 27,40; 1 R 12,4). Por consiguiente, la traducción e interpretación tradicional, que ha entendido generalmente el imperativo «no os mal emparejéis» o «desigualmente uncidos juntos» como una advertencia contra el matrimonio entre creyentes y no creyentes parece la más apropiada. No es ésta una prohibición judeo-cristiana general contra los contactos sociales y religiosos con los cristianos de la gentilidad, sino una exhortación para evitar los matrimonios con gentiles. La dificultad que podría encontrar una mujer en tal matrimonio, incluso en la siglo II, es vívidamente descrita por Tertuliano:

> Pues ¿quién soportaría que su mujer, para visitar a sus hermanos, vaya de calle en calle a casas de otros hombres y a las casas de los más pobres? ¿Quién aceptará gustoso que se vaya de su lado para asistir a asambleas nocturnas?... ¿Quién la despedirá sin ninguna sospecha por su parte, para asistir a esa Cena del Señor que ellos difaman? (91).

La advertencia de 2 Co 6,14 es semejante, por tanto, a la de 1 Co 7,39, pero mucho más enfática. Está basada en la concepción teológica que la comunidad tiene de sí como templo y pueblo santo de Dios, y se apoya en una serie de textos de la Escritura.

La adaptación más sorprendente de los textos bíblicos a la situación cristiana es la modificación de 2 Sam 7,14 para mostrar que la promesa de Dios de dar un hijo a David, rey de Israel, incluye a los miembros masculinos y femeninos de la Iglesia. Las hijas igual que los hijos son miembros de pleno derecho del templo del Dios vivo. Todos los cristianos, por tanto, son llamados *hagios*, «los santos». Distintos exegetas han señalado el «igualitarismo sexual» e incluso

(91) Tertuliano, *A su esposa*, 2,4.

«el feminismo» que se desprende de esta alteración. Robert Jewett lo subraya pero concluye: «Esto se opone a una procedencia de Qumrán o a un origen judeo-cristiana, pues estos grupos estaban a favor de una concepción patriarcal de las mujeres» (92). Y va aún más lejos: «Este versículo debe interpretarse a la luz de la campaña andrógina que se desarrollaba en Corinto» (93). Pero estas afirmaciones no son demostradas. Ciertamente, el pasaje no procede de Qumrán, aunque tiene algunas afinidades con su teología. Sin embargo, nada parece oponerse a su procedencia judeo-cristiana, pues no tenemos ninguna prueba de que la pretendida perspectiva patriarcal de las mujeres haya sido compartida por el Cristianismo judío.

Por el contrario, parece que este pasaje «encaja» en la teología del movimiento misionero cristiano, predominantemente judío, que se concibe a sí mismo como nueva creación, lleno del Espíritu-Sofía, que abraza a hijos e hijas, a esclavos varones y hembras, que han recibido el Espíritu y participan en experiencias extáticas. Este movimiento recalca que mujeres y hombres son hijos de Dios, el pueblo santo, la comunidad del templo en la que el Espíritu habita. Ninguna frontera se traza aquí entre hombres y mujeres, entre judíos y cristianos de la gentilidad, sino entre creyentes y no creyentes. Es la fe en Cristo Jesús, y no la religión, la raza o el sexo, lo que traza la línea entre la comunidad santa y el domino de Beliar, entre el Templo de Dios y el culto a los ídolos.

La *Epístola de Bernabé*, una carta judeo-cristiana midráshica de exhortación, escrita probablemente después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. (94), asocia también los temas del pueblo santo, el templo no hecho por manos humanas y la nueva creación, en sus perspectivas teológicas (16,3-5). La carta evidencia un estadio posterior de la teología judeo-cristiana, en la medida en que se considera ya a la comunidad cristiana como el nuevo pueblo de Dios que se opone y reemplaza al pueblo de la antigua Alianza. No obstante, algunas parte de la epístola parecen reflejar el mismo medio social y teológico que el del movimiento cristiano judeo-helenista. Es difícil saber si estos materiales se remontan a Bernabé o a algunos de sus discípulos o seguidores, o si la carta utiliza simplemente el nombre de Bernabé sin reflejar en absoluto su teología. Parece, sin embargo,

(92) R. Jewett, «The Sexual Liberation of the Apostle Paul» en *JAAR*, Supl. 47/1 (1979), pp. 55-87:68.

(93) Ibid., p. 69.

(94) La epístola aporta muy pocos elementos que permitan fecharla. K. Wengst (*Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* [Berlin: de Gruyter, 1971]) lo sitúa entre el 130 y el 132 en Asia Menor occidental (pp. 113 y ss.), pero sus argumentos no son concluyentes.

verosímil que el autor comparta la misma tradición teológica antioquena de la que formaba parte Bernabé (95).

Aunque la epístola presenta la salvación como acontecimiento y recompensa futura, pretende transmitir a sus lectores un conocimiento particular o gnosis, como un regalo que Dios concede a todos sus hijos, haciéndoles capaces de interpretar el curso de la historia de salvación: pasado, presente y futuro (1,7; 5,3).

Esta gnosis es accesible a todos los miembros de la comunidad, a los que el autor se dirige como «hijos e hijas», que han recibido «una implantación del don del Espíritu» (1,1). El autor se considera a sí mismo como un maestro y llama a los destinatarios, hombres y mujeres, hijos del amor, la alegría y la paz, así como «hermanos». «Espera que también ellos lleguen a ser 'buenos guías' y 'fieles consejeros' (21,4) meditanto sobre sus enseñanzas, que son las enseñanzas del Señor (21,7 y ss.; ver 1,4)» (96). Les exhorta a no vivir en soledad, sino a reunirse para buscar el bien mutuo (ver 4,10) y a amar como a la niña de sus ojos a todos aquéllos que les proclaman la palabra. Deben perseguir la gnosis cada día, trabajando con ahínco y viajando para difundir la palabra, para aconsejar y salvar las almas por la palabra, o trabajando con sus manos y compartiéndolo todo con sus vecinos, ya que no pueden «pretender que algo es exclusivamente» suyo (19,8-11). A excepción de la alta estima por aquéllos que enseñan y meditan las «sutilezas» de la palabra (10,11), no hay ninguna referencia a los responsables de esta comunidad que celebraba el domingo como «día de alegría» en la resurrección de Jesús y practicaba el bautismo por inmersión (11,8b, 11) para el perdón de los pecados (11,1b).

Según el pseudo-Bernabé, Jesús aparece en la tierra para preparar el «pueblo nuevo» (5,7); enseñó en Israel, obró grandes prodigios y signos y escogió a sus apóstoles para «predicar su Evangelio». Estos apóstoles eran «pecadores más allá de toda medida, para demostrar que no había venido a llamar a los justos, sino a pecadores» (5,9). Este último punto indica que el pseudo-Bernabé ve a los apóstoles como prototipo de todo cristiano que es llamado y bautizado, mientras que las escasas referencias al ministerio de Jesús le presentan como uno de los helenistas o de «los otros apóstoles» citados en 2 Corintios.

El pueblo santo de Dios, los miembros de la comunidad cristiana, son los verdaderos herederos de la Alianza del Señor. En tanto que

(95) La hipótesis de Wengst de una «tradición de escuela» parece ser la más plausible.

(96) R.A. Kraft, *The Apostolic Fathers*, vol. 3, *The Didache and Barnabas* (Nueva York: Thomas Nelson, 1965), p. 21.

nueva creación, son el nuevo templo escatológico. El texto es ambiguo en cuanto a si toda la comunidad o sólo el individuo es el nuevo templo. Pero, a diferencia de Pablo, no es en el cuerpo, sino en «el corazón», como en la teología judía, donde habita Cristo (6,11-14).

> Cuando recibimos el perdón de los pecados (en el bautismo) y colocamos nuestra esperanza en el Nombre, nos convertimos en seres nuevos, creados otra vez desde el principio. Dios mora verdaderamente en nuestro «lugar de morar», en nosotros. ¿De qué forma? La palabra de su fe, la invitación de su promesa, la sabiduría de sus justos ritos, los mandamientos de sus enseñanzas; él mismo profetiza en nosotros, él mismo habita en nosotros. ...Este es el templo del Espíritu construido por el Señor.
>
> (16,8b, 9ab, 10b) (97)

CONCLUSION

La exhortación del pseudo-Bernabé: «Seamos pneumáticos, seamos el templo perfecto de Dios» resume bien la idea que el movimiento misionero pre-paulino tenía de sí mismo. Como movimiento profético de «los hijos y las hijas de Dios», se reúne en iglesias domésticas y difunde el Evangelio en pequeños grupos misioneros. Como nuevo templo, sus miembros están «plenos» de la Sofía y el Espíritu; son la nueva creación y las nuevas criaturas de Dios. Como «pueblo nuevo» se reúnen en iglesias domésticas para la fracción del pan y para compartir la mesa. Al igual que otros tipos de asociaciones greco-romanas —colegios profesionales, asociaciones funerarias, los cultos mistéricos o los *havuroth* judeo-fariseos— las iglesias domésticas cristianas tenían el mismo centro unificante: el banquete o comida comunitaria que regularmente reunía a todos los miembros del grupo para hacerles compañeros de mesa. Comer y beber juntos era la principal fuerza integradora en la socialmente diversificada comunidad doméstica cristiana (98). La *diakonia* de la mesa era fundamental para la comunidad cristiana primitiva.

Pero esta *diakonia* no estaba aún separada de la de la palabra. Los cristianos se reunían para la fracción del pan y la alabanza a Dios.

(97) Wengst (*Tradition und Theologie*, pp. 52 y ss.) sugiere que 16,1.7b-10 es tomado de la tradición. La antigua versión latina concluye con 17,2; véase Kraft, *Apostolic Fathers*, 3,133.

(98) Véase mı «Tablesharin and the Celebratıon of the Eucharist» en M. Collins y D. Power, eds., *Can We Always Celebrate the Eucharist?* (Concilium 152; Nueva York: Seabury, 1982), pp. 3-12.

Meditaban sobre las promesas de Dios en la Escritura y entonaban cánticos nuevos a Cristo, el Señor Como Isis, la Reina, que hizo «iguales a mujeres y hombres», así el Cristo-Sofía ha aparecido en el centro de este mundo viejo de muerte y alienación para formar un pueblo nuevo, «los hijos y las hijas de Dios»

Por el bautismo, los cristianos entran en el campo de fuerza del Espíritu, participan en experiencias extáticas y son «enviados» a proclamar el Evangelio en el poder del Espíritu, dando testimonio con signos milagrosos y con persuasiva elocuencia Se han transformado en la «nueva creación», el pueblo en plenitud del Espíritu, aquellos que han sido purificados, santificados y justificados Son todos iguales porque todos participan en el Espíritu, en el poder de Dios, son todos elegidos y santos porque todos, sin excepción, son adoptados por Dios judíos, paganos, mujeres, hombres, esclavos, pobres libres, ricos, los de alta posición y los que son «nada» a los ojos del mundo La casa de Dios, concretada en la iglesia doméstica, constituye la familia nueva de Dios, donde todos sin excepción son «hermanas y hermanos» Ga 3,28 se enmarca en este ambiente teológico y misionero No es una «formulación extrema» (99) paulina ni una ruptura teológica realizada por Pablo (100), ni una afirmación aislada y ocasional del apóstol sobre la que predominen los pasajes de subordinación (101) Ga 3,28 es una expresión clave, no de la teología paulina, sino de la concepción teológica que el movimiento misionero cristiano tenía de sí mismo, expresión, además, cuyo impacto histórico ha sido de extraordinario alcance

(99) Véase, por ejemplo, P Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKKNT, Zurich Benziger Verlag, 1975), p 67

(100) K Stendahl, *The Bible and the Role of Women* (Filadelfia Fortress, 1966), p 32

(101) Clark, *Man and Woman in Christ* pp 138 y ss

Capítulo 6
NI MACHO NI HEMBRA

GALATAS 3,28—VISION ALTERNATIVA Y MODIFICACION PAULINA

Aunque muchos han considerado Ga 3,28 como el *locus classicus* de la enseñanza paulina sobre la mujer o como el punto focal y centro organizador de su teología, también hay quienes han rechazado tal pretensión basándose para ello en la llamada tradición del código doméstico del Nuevo Testamento y de los primeros Padres, que insiste en la subordinación de las mujeres a los hombres J E Crouch, por su parte, afirma que ambos textos, Ga 3,28 y el código doméstico de Colosenses (que es el primero del Nuevo Testamento), están relacionados entre sí Sostiene que este código fue elaborado en la predicación cristiana para contrarrestar las pretensiones desmedidas que se hacían en referencia a Ga 3,28 (1)

Wayne Meeks ha destacado el marco ritual de la «fórmula de reunificación» de Ga 3,28 y sostiene que evoca el mito del andrógino, muy difundido en el helenismo, el judaísmo y, especialmente, en el gnosticismo Sin embargo, a propósito de este mito, se remite especialmente al «hombre nuevo» simbolizado por el vestido que se «renueva a imagen de su creador» de Col 3,10 (cf Ef 4,24) y a los textos gnósticos De esta manera, entiende la expresión «ni hombre ni mujer»

(1) J E Crouch *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (FRLANT 109, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), p 144

de Ga 3,28 como signo de la «restauración escatológica de la imagen del divino andrógino primordial» (2) En 1 Co 11,2-16 y 14,33b-36, «Pablo parece fundamentalmente interesado en reafirmar la distinción entre varón y hembra» (3) Pablo insiste en «las distinciones *simbólicas* relacionadas con la humanidad del viejo Adán», pero admite la renuncia a las «distinciones funcionales» con tal de que «el resultado conduzca a la 'construcción' de la comunidad» (4) Meeks se une así a la opinión de Robin Scroggs que mantiene «que Pablo quería eliminar la desigualdad entre los sexos, mientras los gnósticos querían eliminar la distinción entre los sexos» (5)

Desde una postura semejante, Robert Jewett concluye su artículo *La liberación sexual del apóstol Pablo* «Las cartas paulinas auténticas siguen una evolución que conduce a un reconocimiento pleno de la igualdad, manteniendo siempre la insistencia en la cualidad de origen divino de la diferenciación sexual» (6) Jewett aprueba explícitamente el planteamiento de Crouch según el cual la principal preocupación del código doméstico «eran los excesos de las mujeres y los esclavos», que amenazaban la «estabilidad de las iglesias paulinas» Sin embargo, en Colosenses «el equilibrio entre igualdad y diferenciación sexual se ha perdido» en la discusión con la androginia Así pues, Pablo «tenía que luchar por mantener dos criterios aparentemente contradictorios la diferenciación de la identidad sexual por una parte y la igualdad de dignidad y de rol por la otra» (7)

Muy extendida en los comentarios y artículos exegéticos sobre la mujer en la Biblia es la distinción entre «el orden de la creación», al que pertenece el código doméstico, y «el orden de la redención», si bien ninguna de las dos expresiones se encuentra en el Nuevo Testamento Mientras algunos tradicionalistas mantienen que la mujer tiene un papel diferente al del hombre en el orden de la creación y en el de la redención y que le ha sido asignada por Dios una posición de subordinación en la creación, otros mantienen que «ante Dios» todos los seres humanos son iguales En lo que concierne a la redención y a los dones del Espíritu, todos estamos en igual situación ante Dios Las implicaciones sociológicas de esta situación de igualdad no pueden, sin embargo, ser realizadas ni en la sociedad ni en el ministerio eclesial y son pospuestas hasta que llegue el momento oportuno

(2) W A Meeks, «The Image of the Androgyne Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity» en *History of Religions* 13 (1974), pp 165 208 197

(3) Ibid , p 200

(4) Ibid , p 202

(5) Ibid , p 203, n 153

(6) R Jewett, «The Sexual Liberation of the Apostle Paul» en *JAAR* Supl 47/1 (1979), pp 55 87 74 y ss

(7) Ibid , p 67

Krister Stendahl ha reaccionado con fuerza contra tal interpretación de Ga 3,28, que restringe la igualdad y unicidad del alma o de la situación personal ante Dios

> Esta afirmación se limita a lo que sucede en Cristo por el bautismo Pero en Cristo, la dicotomía *es* superada por el bautismo, se crea una nueva unidad y ésta es una realidad que sólo perciben los ojos de la fe, pero que se manifiesta en la dimensión social de la iglesia (8)

Mantiene también, sin embargo, que en 1 Co, Pablo arguye contra una especie de «snobismo espiritual» y dirige su escatología cristiana «contra aquellos que creen haber trascendido ya el mundo de las muerte y las limitaciones»

> Cuando Pablo discute con quienes defienden lo viejo, su audaz visión de lo nuevo se expresa muy vigorosamente, como en Ga 3,28 Cuando discierne las exageraciones de lo nuevo, se levanta en favor de lo antiguo, como en Corintios (9)

Pablo quería mantener la tensión entre lo nuevo y lo antiguo, entre el tiempo por llegar y el tiempo presente Por una parte, la vieja jerarquía asociada a hombres y mujeres, esclavos y libres, ha sido superada, por otra, la emancipación general de las constricciones sociales es un entusiasmo ilusorio que dificulta el avance del Evangelio y amenaza la unidad de la iglesia

Todas estas interpretaciones diferentes parecen estar basadas en ciertas hipótesis y ciertas categorías modernas de interpretación Mientras la exégesis más antigua insistía en la subordinación y diferencia entre las mujeres y hombres, esclavos y libres —y yo añadiría también entre griegos (americanos, alemanes, etc) y judíos— como válida para la sociedad y la iglesia, la exégesis más reciente parte del postulado «iguales pero diferentes» No se insiste en una diferencia «simbólica» de raza o clase, sino sólo en la diferencia sexual que todavía debe ser vivida por las mujeres en la «subordinación» Stephen Clark, por ejemplo, dedica mucho tiempo a mostrar que los dos primeros pares de términos de Ga 3,28 son completamente distintos del tercero, a fin de establecer que estar a favor de la subordinación de la mujer

(8) K Stendahl, *The Bible and the Role of Women* (Filadelfia Fortress, 1966), p 33

(9) Ibid , p 37

no implica defender la subordinación de esclavos y judíos (10) Al subrayar los supuestos de los exegetas contemporáneos en su interpretacion de Ga 3,28, no quiero defender una exégesis al margen de todo valor, sino tan sólo clarificar los valores en juego

La discusión contemporánea que enlaza Ga 3,28 con la tradición doméstica parece apuntar a una dinámica político-histórica que sólo aparece cuando se fuerzan las oposiciones de «orden de la creación» y «orden de la redención» por una parte, y «excesos entusiastas o herejía gnóstica» y «teología paulina y ortodoxia del Nuevo Testamento» por otra Hans Dieter Betz ha reconocido que los comentaristas de Gálatas «se han negado constantemente a admitir que las afirmaciones de Pablo tengan implicaciones políticas» (11) Estos comentaristas pretenden afirmar lo contrario de lo que realmente dijo Pablo para preservar una interpretacion «puramente religiosa» Pueden así insistir en la realidad de la igualdad sacramental ante Dios y al mismo tiempo «negar que pueda deducirse de ello cualquier conclusión respecto a las funciones eclesiásticas (') y al orden político», todo lo cual, añadiría yo, descansa sobre las diferencias entre los sexos aceptadas como naturales por el matrimonio patriarcal

ANALISIS E INTERPETACION DE GALATAS 3,28

Los análisis de la crítica de las formas convergen en la configuración de Ga 3,26-28 y en su tipificación como confesión bautismal citada por Pablo (12) Las observaciones que siguen hablan en favor de dicha fórmula tradicional La misma fórmula se encuentra en otros textos del Nuevo Testamento y del Cristianismo primitivo, pero con toda una serie de temas y variaciones Además, Pablo pasa del «nosotros» del v 25 al «vosotros» en el 26 y de nuevo vuelve al «nosotros» en 4,3 En conjunto, el contexto inmediato de Gálatas no habla ni del bautismo ni de relaciones sociales Teológicamente, la fórmula bau-

(10) S B Clark, *Man and Woman in Christ An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor Servant Books, 1980), pp 155 y ss

(11) H D Betz, *Galatians* (Hermeneia, Filadelfia Fortress Press, 1979), p 189, n 68

(12) Meeks, «Images of the Androgyne», vease tambien H D Betz, «Spirit, Freedom, Law Paul s Message to the Galatian Churches» en *Svensk Exegetisk Årsbok* 39 (1974), pp 145 60, y su *Galatians* pp 181 201, J Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (SBS 82, Stuttgart Katholisches Bibelwerk, 1976), pp 56 y ss , H Paulsen, «Einheit und Freiheit der Sohne Gottes - Gal 3,26-29» en *ZNW* 71 (1980), pp 74-95 para la bibliografia

tismal se destaca sobre su contexto inmediato La preocupación de Pablo en Gálatas es la relación religiosa entre judíos y gentiles, no las distinciones político-culturales entre judíos y griegos como dos tipos diferentes de pueblos y culturas No utiliza, por consiguiente, la expresión en Ga 5,6 y 6,15 (cf 1 Co 7,19) y en vez de ello hace referencia a la circuncisión/incircuncisión Es más, el contexto inmediato habla de esclavitud y servidumbre, de la mujer esclava y de la libre (Ga 4) No obstante, «esclavitud» y «libertad» son términos utilizados para describir la situación religiosa, y no la social, de los gálatas cristianos, mientras el par «macho/hembra» no juega ningún papel en el argumento de Pablo

Finalmente, dentro de esta unidad bautismal pueden distinguirse varias adiciones paulinas Las transiciones sintácticas «pues» y «por la fe en Cristo Jesús», así como el v 29, son claramente inserciones paulinas Dado que Pablo utiliza el concepto de filiación en el contexto inmediato, también podría haber cambiado niños por hijos, ya que la fórmula tradicional «que somos hijos de Dios» (Rm 8,16) indica que el movimiento misionero cristiano concebía el don del Espíritu como el testimonio de que los cristianos son verdaderamente hijos de Dios, «y si hijos, también herederos» (Rm 8,17) La declaración bautismal citada por Pablo podría, pues, haber tenido la forma siguiente

I	3,26a	Pues todos sois hijos de Dios
II	3,27a	En efecto, todos los bautizados en Cristo
	b	Os habéis revestido de Cristo
III	3,28a	Ya no hay judío ni griego
	b	ni esclavo ni libre
	c	ni macho y hembra
IV	3,28d	ya que todos vosotros sois uno

Aunque los especialistas difieren en la delimitación exacta de las lineas, están de acuerdo en que lo esencial de la fórmula tradicional viene dado por Ga 3,28abc Deducen de la oposición judío/griego que el pasaje fue formulado en una comunidad judeo-helenista Por tanto, nada nos impide atribuirla al movimiento misionero pre-paulino y considerarla como parte integrante de la teología del Espíritu de dicho movimiento La función de esta declaración se capta mejor en el texto de Meeks

> el residente en alguna de las ciudades de la provincia de Asia que se aventuraba a convertirse en miembro de una de las minusculas celulas cristianas de los primeros años, podria haber escuchado la utopica declaracion de la reunificación de la huma

nidad *(sic)* como una solemne declaración ritual. Reforzada con dramáticos gestos (desvestirse, inmersión, vestirse de nuevo) esta declaración aportaba —a la comunidad para la que este lenguaje era significativo— una ayuda para modelar el universo simbólico mediante el cual el grupo se diferenciaba del «mundo» ordinario de la sociedad en general. Como «expresión realizadora», pretende realmente un cambio «objetivo» de la realidad que modifica fundamentalmente los roles sociales. Se seguían de ello actitudes nuevas y conductas modificadas, pero sólo si el grupo conseguía revestir la nueva declaración con un «aura de objetividad» (13).

Hemos visto que tal comportamiento nuevo era engendrado por esta declaración bautismal, al menos en lo que concernía a las mujeres que ejercían papeles de autoridad en las iglesias domésticas y en la misión del movimiento cristiano primitivo. Una carta de Plinio al emperador Trajano confirma que, a comienzos del siglo II, las mujeres «sirvientas» (¿esclavas?) eran ministros en la iglesia de Bitinia (14). Por la misma época, Ignacio escribe al obispo Policarpo de Esmirna diciéndole que no libere a esclavos, hombres o mujeres, a expensas de la iglesia (4,3). Esta recomendación parece indicar que los esclavos que se unían a la comunidad cristiana esperaban que la iglesia comprara su libertad.

Estas esperanzas se apoyaban en la convicción de los cristianos de ser verdaderamente liberados por Cristo. Tales fórmulas se encuentran una y otra vez en las cartas paulinas: «¡Habéis sido comprados! No os hagáis esclavos de los hombres» (1 Co 6,20; 7,23). O «Para ser libres nos libertó Cristo. ...no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Ga 5,1). El objetivo del llamamiento cristiano es la libertad: «habéis sido llamados a la libertad» (Ga 5,13), porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Co 3,17). Pretender que los esclavos cristianos que percibían esta llamada a la libertad no tenían más que «una comprensión superficial del Evangelio» (15), equivale a minimizar el impacto de este lenguaje en un mundo en el que la esclavitud era una institución comúnmente aceptada. La liberación de la esclavitud del pecado, de la ley, de la

(13) Meeks, «Images of the Androgune», p. 182.

(14) Plinio, *Epístolas,* 10,96. Según A. N. Sherwin-White, «Plinio trata a estas *diakonoi,* que es lo que evidentemente eran estas «sirvientas», como esclavas cuyo testimonio era a menudo obtenido mediante torturas. La tortura de los testigos nacidos libres en los procesos criminales ordinarios fue una innovación del Bajo Imperio... Plinio recalca que eran muchos 'los acusados de todas las edades y clases y de ambos sexos'» (*The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary* [Oxford Clarendon Press, 1966], p. 708).

(15) Cf. Crouch, *Colossian Haustafel,* p. 127.

muerte, de las condiciones de «este mundo perverso» (Ga 1,4), tiene la libertad como objetivo y como fin. «En consecuencia, *eleutheria* (libertad) es el concepto teológico central que resume la situación del cristiano tanto ante Dios como en este mundo» (16). Por consiguiente, una mujer esclava que se hiciera cristiana en el siglo I escuchaba esta declaración bautismal como un ritual, como una «expresión realizadora» que no sólo tenía el poder de dar forma al «universo simbólico» de la comunidad cristiana sino que determinaba también las relaciones sociales y las estructuras de la iglesia.

Que esta esperanza de una situación de libertad sobre la base del bautismo no era una mera actitud de entusiasmo desmedido se pone de manifiesto si observamos el primer par de opuestos de la fórmula bautismal judío/griego. Se podría demostrar que todo el trabajo paulino está centrado en la abolición de las distinciones religiosas entre judíos y griegos. «Que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para los que le invocan» (Rm 10,12). La igualdad entre todos aquéllos que invocan al Señor se basa en el hecho de que todos tienen un solo y único maestro que comparte su riqueza con ellos (cf. también Rm 3,22). Esta «igualdad religiosa» tenía consecuencias socio-eclesiales en las relaciones entre judíos y cristianos de la gentilidad, como se manifiesta en el incidente de Antioquía, que parece haber sido bien conocido en la iglesia primitiva (17). Pedro y Bernabé tenían la costumbre de compartir la mesa con los cristiano-gentiles de Antioquía, pero abandonaron esta práctica a causa de las presiones que sobre ellos se ejercían desde Jerusalén. Acatan de nuevo las reglas de pureza fariseas que prohiben comer con los «impuros». Pablo se enfrenta públicamente con Cefas y el grupo judeo cristiano que le rodeaba porque «no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio» (Ga 2,14). La carta a los Gálatas tiene por objeto defender este punto de vista. No es la circuncisión o la incircuncisión lo que importa, sino la nueva creación.

Esta lucha de Pablo por la igualdad entre los cristianos de origen judío y los procedentes de la gentilidad tiene importantes repercusiones para las mujeres de ambos colectivos. Si el rito principal de iniciación no era la circuncisión sino el bautismo, las mujeres podían convertirse en miembros plenos del pueblo de Dios, con los mismos derechos y deberes que los hombres. Esto daba lugar a un cambio fundamental, no sólo en su situación ante Dios, sino también en su posición y función socio-eclesial, pues en el Judaísmo las diferencias religiosas respecto a la ley se expresaban también en el comportamiento comunal y en la

(16) Betz, *Galatians,* p. 225.

(17) Para bibliografía y crítica, véase Betz, *Galatians,* pp. 103 y ss.

práctica social. Mientras que se *nacía* en el Judaísmo —ni siquiera el prosélito más fervoroso podía alcanzar la posición del israelita varón— el movimiento cristiano no se basaba en una herencia racial o nacional ni en los lazos de parentesco, sino en una nueva relación en Jesucristo (18). Por el bautismo, los cristianos establecían lazos con personas de orígenes raciales, culturales y nacionales muy distintos. Estas diferencias no determinaban las estructuras sociales de la comunidad, ni las de la familia o clan. Por consiguiente, la posición y el papel de la mujer judía o gentil cambiaban drásticamente, ya que ni la familia ni el parentesco determinaban las estructuras sociales del movimiento cristiano.

Esto parece afirmarse explícitamente en el último par de elementos de declaración bautismal, «No hay macho y hembra», que difiere en su formulación de los precedentes, en la medida en que no habla de opuestos sino del macho y la hembra. Se ha discutido mucho entre los exegetas sobre el hecho de que se utilicen aquí los términos «macho» y «hembra», pero no «hombre» y «mujer» (19). Con frecuencia se mantiene que no sólo se trata aquí de «las diferencias (papeles) *sociales* entre hombres y mujeres, sino también de las distinciones *biológicas* (20). Como ya hemos visto, se hacen conjeturas sobre si se trata de una formulación gnóstica en favor de la androginia. Pablo no repite la fórmula en 1 Co 12,13 —según esta hipótesis— porque tenía especiales problemas en Corinto debido a las reacciones gnósticas y entusiastas que suscitó Ga 3,28 entre las mujeres. Sin embargo, esta conjetura se basa en la suposición no demostrada de que la conducta de las mujeres cristianas de Corinto estaba determinada por creencias gnósticas y no por las experiencias proféticas de los inicios del Cristianismo.

El argumento pasa, además, por alto el hecho de que las denominaciones en neutro de los nexos pueden utilizarse simplemente en lugar de «la mujer y el hombre». Tales denominaciones no implican una negación de las diferencias sexuales biológicas (21). La referencia alude probablemente a Gn 1,27, donde la humanidad creada a imagen

(18) Esto es enfatizado por R Loewe «La base sociológica sobre la que descansa el Cristianismo no es una relación de parentesco como en el caso del Judaísmo, sino una relación de fraternidad, fraternidad en Cristo» (*The Position of Women in Judaism* [Londres SPCK, 1966], p 52)

(19) Véase especialmente H Thyen, «' nicht mehr mannlich und weiblich ' Eine Studie zu Galater 3,28» en F Crusemann y H Thyen, eds , *Als Mann und Frau geschaffen* (Gelnhausen Burkardthasus-Verlag, 1978), pp 109 y ss

(20) Betz, *Galatians*, p 195

(21) Para documentación, véase M de Merode, «Une theologie primitive de la femme?» en *Revue Théologique de Louvain* 9 (1978), pp 176-89 184 y ss.

de Dios es cualificada como «macho y hembra» para introducir el tema de la procreación y la fertilidad. La exégesis judía concibe principalmente «macho y hembra» en función del matrimonio y la familia. En la teología cristiana primitiva la expresión evoca también la imagen de la primera pareja y no la de un ser andrógino, como puede verse en Marcos 10,6. «Ni macho y hembra» es, por tanto, mejor comprendido en términos de matrimonio y de relación entre los sexos. En sí, Ga 3,28c no afirma que no haya ya hombres y mujeres en Cristo, sino que el matrimonio patriarcal —y las relaciones sexuales entre varón y hembra— no son ya el elemento constitutivo de la nueva comunidad en Cristo (22). Independientemente de su capacidad procreadora y de los roles sociales que le asignan, las personas serán miembros plenos del movimiento cristiano por medio del bautismo. Esta interpretación está apoyada también por la tradición no canónica.

La literatura apócrifa transmite un dicho de Jesús que parece reflejar una concepción similar a la de Ga 3,28c. Al pasar, ve Jesús a unas madres alimentando a sus hijos y dice a los discípulos: «Estos niños que están siendo amamantados son como aquellos que entran en el reino». Los discípulos quieren asegurarse de que le comprenden correctamente y preguntan: «¿Entraremos entonces como niños en el reino?» y Jesús responde:

> Cuando hagáis de dos uno, y lo interior como lo exterior y lo exterior como lo interior, y lo que está arriba como lo que está abajo, cuando hagáis una sola y misma unidad de lo que es macho y lo que es hembra, de suerte que el macho no será ya ni macho ni hembra .. (*Ev Tomás* log. 22)

De manera semejante, la *Segunda Epístola de Clemente*, sermón anónimo datado en los comienzos del siglo II y atribuido a Clemente de Roma, se dirige a los gentiles conversos (originarios probablemente de Egipto) que «están en peligro de ser presa de las enseñanzas gnósticas» (23). El autor cita este dicho en el contexto de la predicación escatológica:

(22) Para un argumento exegético similar pero una conclusión sistemática diferente, véase también B Witherington, «Rite and Rights for Women - Galatians 3,28» en *NTS* 27 (1981), pp 593-604 Según Wuitherington, «los judaizantes pueden haber insistido en la necesidad del matrimonio y de la misión, quizas como medio de incluir a las mujeres en la comunidad y de darles un papel importante » Pero considera que el simple hecho de que Pablo hable aquí de distinciones sexuales, raciales, religiosas y de clase, significa el reconocimiento de su existencia No pretende anularlas, sino orientarlas de la forma adecuada En consecuencia, rechaza su *abuso* pero no su *uso*» (pp 601 y ss) Sin embargo, tal conclusión no puede ser deducida del texto

(23) C C Richardson, *Early Christian Fathers* (Nueva York. Macmillan, 1970), p 200

> Pues cuando alguno preguntaba al Señor cuando vendría su reino, él decía, «Cuando dos sean uno y lo exterior como lo interior, y el varón con la hembra ni varon ni hembra»

Explica a continuación que lo interior y lo exterior son, respectivamente, el alma y el cuerpo

> Además «el varón con la hembra ni varón ni hembra» significa esto que cuando un hermano vea a una hermana no debería pensar en el sexo de ella, así como ella no debería pensar en el de él (2,1-6)

Esta interpretación refleja claramente la misma situacion de Ga 3,28 No se interpreta, sin embargo, este dicho de Jesús desde una perspectiva antropológica ni andrógina, como hacen los escritos gnósticos Aunque el contexto eclesial no está claro en este pasaje del *Evangelio de Tomás,* el texto no habla de bisexualidad o androginia, sino más probablemente de presexualidad, como sugiere la imagen de los bebés que están siendo amamantados Lo que la tradición de los dichos afirma es, pues, que el dimorfismo sexual y la diferencia de papeles que en él se basa deben ser abandonados para entrar en el Reino O, según las palabras del anónimo predicador, el cristiano no debe mirar a los otros cristianos como objetos sexuales, como varones o hembras, sino como miembros de la misma «familia de Dios», como hermanas y hermanos Las palabras atribuidas a Jesús expresan pues, en palabras diferentes, la misma concepción del ser cristiano que la fórmula bautismal de Ga 3,28 La mujer y el hombre no se definen en la comunidad cristiana por su capacidad sexual de procreación ni por el papel social, cultural o religioso determinado por su sexo, sino por su cualidad de discípulo y por su capacitación por el Espíritu

En la Antiguedad no sólo eran los papeles sexuales los que estaban basados en la naturaleza biologica, sino también las diferencias culturales, raciales y sociales Las características religiosas, sociales, raciales y sexuales no estaban antiguamente tan diferenciadas como lo están en la actualidad Aun cuando hoy en día se admite generalmente que las diferencias raciales o de clase no son naturales o biológicas, sino culturales y sociales, todavía se piensa que las diferencias y los papeles sexuales vienen dados por la naturaleza Y sin embargo, los estudios feministas han demostrado suficientemente que la mayor parte de las diferencias sexuales y los papeles que se establecen en función de las mismas, son de origen socio-cultural Somos socializados en el sexo y en sus papeles específicos desde que nacemos Cada cultura da una diferente significación simbólica y deduce diferentes papeles sociales de las capacidades biológicas humanas en el

orden de las relaciones sexuales, maternidad y lactancia (24) El dimorfismo sexual y los papeles estrictamente definidos son producto de una cultura patriarcal que mantiene y legitima estructuras de control y de dominio la explotación de las mujeres por los hombres (25) Ga 3,28 no sólo aboga por la abolición de las divisiones religiosas y culturales y de dominación y explotación producidas por la esclavitud institucional, sino también por la abolición de la dominación basada en distinciones sexuales Repite con categorías y palabras diferentes que en la comunidad cristiana no puede tolerarse ninguna estructura de dominación Ga 3,28 se comprende mejor como definición de la identidad cristiana comunitaria, que como declaración sobre el individuo bautizado El texto proclama que en la comunidad cristiana toda distinción de religión, raza, clase y género carece de significación Todos los bautizados son iguales, son uno en Cristo Así, tomada al pie de la letra, la declaración bautismal de Ga 3,28 no expresa un «excesivo entusiasmo» ni una devaluación «gnostizante» de la capacidad procreadora

A excepción del mitraísmo, los cultos orientales iniciaban a las mujeres tanto como a los hombres sin distinción de familia, clase o posición social En Eleusis la iniciación estaba abierta a las mujeres así como a los esclavos e incluso a las *hetairai* y a los extranjeros si hablaban griego Una inscripción del siglo I a C que fija las reglas de un culto doméstico en Filadelfia (Lydia), menciona explícitamente a hombres y mujeres, esclavos y libres

> Los mandamientos dados por Zeus a Dionisos, garantizan el acceso en el sueño a su propia casa a hombres y mujeres libres y a los esclavos de la casa Quienes entran en esta casa, sean hombres o mujeres, esclavos o libres, deben prestar juramento ante los dioses Estos mandamientos fueron establecidos por Adgistis, la muy santa guardiana y señora de esta casa, a fin de mostrar su buena voluntad [o intencion] a hombres y mujeres, a esclavos y libres, para que puedan seguir las [reglas] aquí escritas y tomar parte en los sacrificios (26)

El lenguaje figurativo de «revestirse de Cristo» como de un vestido tiene paralelos en las religiones de los misterios, donde «revestirse

---

(24) Vease especialmente M Zimbalist Rosaldo, «The Use and Abuse of Antropology Reflections on Feminism and Cross Cultural Understandings» en *Signs* 5 (1980), pp 389-417, y el capitulo 1 de este libro

(25) Para la delimitacion de sexo y genero, vease A Oackley, *Sex Gender and Society* (Nueva York Harper and Row, 1972), pp 158 y ss

(26) F C Grant, *Hellenistic Religions* (Indianapolis Bobbs Merrill, 1953), pp 28 y ss

o desvestirse» de la imagen redentora estaba relacionado con el rito de iniciación (27). El mismo lenguaje de Ga 3,26 y ss. se encuentra en Col 3,10 y Ef 4,24, y en el gnosticismo, donde está ligado al abandono del «hombre viejo» y la adopción del «hombre nuevo». Sin embargo, esta interpretación cósmico-antropológica no es explícita en Ga 3,28. Ser bautizado en Cristo significa incorporarse a la esfera del Señor Resucitado, el Espíritu dador de vida cuya realidad y poder se manifiestan en la comunidad cristiana. No es la unicidad antropológica, sino la unicidad eclesiológica o la unidad en Cristo Jesús lo que constituye el objetivo del bautismo cristiano. A diferencia de la iniciación en los cultos mistéricos —que no tenían habitualmente consecuencias sociales— el bautismo cristiano realiza a la vez la salvación individual *y* la iniciación en la comunidad, en una asociación religiosa.

Aunque las escuelas filosóficas tradicionales (que eran también con frecuencia asociaciones cúlticas) adoptaron la igualdad de mujeres y hombres en su teoría o como ideal, solo el Jardín de Epicuro admitía a las mujeres en una base de igualdad (28). Sabemos incluso que uno de sus presidentes fue una mujer (Deontion). Estas escuelas basan su comunidad en la amistad *(philia)* y la vida común *(koinōnia)*, término que designa también las relaciones matrimoniales. Como tenían una visión pesimista del orden público de la sociedad, recomendaban la «vida privada», en la que la independencia individual *(autarkeia)* era potenciada por la ayuda mutua. Si bien rechazaban el amor erótico y el matrimonio en favor de la amistad entre mujeres y hombres, existían parejas entre sus miembros. Crearon así una teoría y una comunidad en las que hombres y mujeres capaces de retirarse del mundo vivían como iguales. Este ideal filosófico tuvo más tarde un gran impacto en los siglos III y IV sobre las comunidades cristianas fundadas por mujeres. En aquel contexto, sin embargo, estaba vinculado con el ascetismo sexual (29).

No conocemos las repercusiones sociales que la iniciación tenía sobre las mujeres en el Judaísmo, pero tenemos indicios de que podía significar «libertad» para los esclavos. La manumisión o liberación del esclavo era un acto que el propietario del esclavo realizaba con el asentimiento de la sinagoga. El esclavo quedaba en total libertad con

(27) Betz, *Galatians*, p. 188, n. 60.
(28) Vease Meeks, «Image of the Androgyne», pp. 172 y ss.
(29) A. Yarbrough, «Christianization in the Fourth Century. The Example of Roman Women» en *Church History* 45 (1976), pp. 149-65, E. A. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends* (Studies in Women and Religion 2, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1979), pp. 35-106, idem, «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement. A Paradox of Late Ancient Christianity», *Anglical Theological Review* 63 (1981), pp. 240-57.

la sola obligación de asistir regularmente a la sinagoga. Relacionada con el acto de manumisión había una segunda inmersión que se aproximaba hasta tal punto al bautismo de prosélitos que ambos podían considerarse como un solo y mismo acto. Sobre este fondo de cultos orientales y prácticas de manumisión religiosas judías, parece obvio que los esclavos tenían puestas esperanzas de libertad en la iniciación de la comunidad cristiana (30). Pablo parece darlo a entender así cuando envía al bautizado Onésimo a Filemón «no ya como esclavo» sino como hermano querido «en la carne y en el Señor», es decir, social y eclesialmente, como ser humano y como cristiano (Flm 16). Pablo no tiene ni la capacidad legal para liberar a Onésimo, ni la autoridad para *ordenar* a Filemón que lo hiciera. Pero al enviar a Onésimo como nuevo miembro de la iglesia doméstica de Filemón espera que este último reconozca el nuevo status del antiguo esclavo, ahora «hermano».

En su descripción de la vida «contemplativa» o «filosófica» de los y las terapeutas, recalca Filón que esta comunidad ascética «no tenía esclavos como sirvientes pues considerar que poseer servicios es enteramente contra naturaleza». Por naturaleza, todos los seres humanos han nacido para ser libres, pero la injusticia y la codicia de algunos que buscan la desigualdad han impuesto su yugo y han investido con poder a los más fuertes sobre los más débiles» (31). En vez de esclavos, son hombres jóvenes y libres quienes sirven la mesa en la que los hombres se reclinan en el lado derecho y las mujeres en el izquierdo.

> Prestan sus servicios alegre y orgullosamente, como los hijos a sus padres y madres verdaderos, considerándoles como sus padres comunes, en una afinidad mas estrecha que la de la sangre, pues para los espíritus justos no hay lazo más fuerte que una vida noble (32).

En esta comunidad ascética de sabios, las mujeres parecen participar en igualdad con los hombres «con el mismo ardor y el mismo sentido de la vocación», aunque por razones ascéticas y por «la modestia de las mujeres» su santuario estaba dividido por un muro de tres o cuatro codos (33). Estas mujeres «guardan su castidad no bajo

(30) Vease Crouch, Colossian Haustafel, pp. 126-29.
(31) *De vita contemplativa* 70. la traduccion aqui utilizada y las referencias correspondientes proceden de F. H. Colson, ed. y trad., *Philo. On the Contemplative Life* (Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941).
(32) Ibid., p. 72.
(33) Ibid., pp. 32 y ss.

coacción, como algunas de las sacerdotisas griegas, sino por su propia y libre voluntad en su ardiente anhelo de sabiduría», a la que ansiaban «tener como compañera de su vida». La mayor parte de estas mujeres eran «vírgenes de edad avanzada» que dedicaron sus vidas al estudio de la Escritura, la oración, la composición de himnos, en suma, a «las verdades de la sabiduría». No se dice si también participaban activamente en la discusión bíblica semanal, ni si a sus «ancianas» se les permitía hablar sobre las Escrituras en la asamblea, o cantar los himnos que hubieran compuesto. Sin embargo, se afirma explícitamente que en la «vigilia sagrada» debían dividirse en dos coros, para cada uno de los cuales se elegiría un director «que será el que tenga un mayor prestigio y sentido musical» (34). Después de haber cantado sus cantos particulares, los coros se unían de nuevo.

> Este maravilloso espectáculo, experiencia que trasciende la palabra, el pensamiento y la esperanza, lleva al éxtasis a hombres y mujeres que formando un solo coro, cantan himnos de acción de gracias a Dios su salvador, los hombres guiados por Moisés, y las mujeres por la profetisa Miriam (35).

Aunque las primeras iglesias domésticas cristianas no hayan sido comunidades monásticas ascéticas que se retiraban a lugares aislados, sino que vivían en los centros urbanos del mundo greco-romano, participaban, sin embargo, de las experiencias extáticas del Espíritu-Sabiduría y se consideraban la nueva familia de Dios. Sus reuniones cúlticas eran semejantes a las de los terapeutas en la medida en que comentaban las Escrituras, cantaban nuevos himnos y salmos, vivían la profecía y el éxtasis entre sus miembros y terminaban con una comida compartida por todos los integrantes de la comunidad. La descripción que hace Filón de los terapeutas nos muestra a las mujeres judías participando plenamente en el estudio de la Torá y en el culto de la comunidad. Sin embargo, el carácter ascético de esta comunidad judía parece haber generado una división institucionalizada entre miembros masculinos y femeninos que no es evidente en las tradiciones del movimiento cristiano primitivo, aún cuando puede deducirse de la literatura cristiana de finales del siglo I.

La comunidad cristiana no se retiraba de la sociedad, como el Jardín epicúreo o los terapeutas judíos, sino que proponía una experiencia de comunidad alternativa en medio de la ciudad greco-romana para quienes se unían a ella. Como asociación alternativa que otorgaba

(34) Ibid., p. 83.
(35) Ibid., p. 87.

el mismo status y las mismas funciones a las mujeres y a los esclavos iniciados, el movimiento misionero cristiano fue un movimiento conflictivo que estaba siempre en tensión con las instituciones de la esclavitud y la familia patriarcal. El conflicto podía surgir no sólo *en el interior* de la comunidad, sino, sobre todo, en la sociedad en general, ya que los cristianos admitían entre sus miembros a mujeres y esclavos que continuaban viviendo en matrimonio y casas paganas. Esta tensión entre la comunidad cristiana alternativa y la sociedad tenía que causar conflictos que demandaban soluciones, a menudo diferentes según las circunstancias. Las exhortaciones paulinas y la tradición del código doméstico en el Nuevo Testamento atestiguan estas tensiones.

Y sin embargo, inconscientemente, estos mandatos de los hombres que exigen la subordinación de esclavos, mujeres y niños, pueden expresar también los intereses de las «clases propietaria y patronal» (36), como ha sugerido Judge, y reflejar los intereses de maridos y amos, de las cabezas de familia, que sentían que sus prerrogativas estaban siendo socavadas. Desde luego, nos es difícil determinar si tales motivaciones juegan o no algún papel en las modificaciones del bautismo cristiano, es decir, precisar qué exhortaciones a la subordinación se debían a una preocupación real por la delicada situación del grupo cristiano y cuales provenían de un intento por defender la dominación patriarcal encubierta con una terminología teológica. Los argumentos contrarios de los esclavos o de las mujeres no han sobrevivido en la historia.

Suponer ese resentimiento es históricamente plausible en la medida en que la declaración bautismal de Ga 3,28 va en contra de la aceptación general de los privilegios religiosos masculinos entre griegos, romanos, persas y también judíos, del siglo I (37). Era un lugar común el que el hombre heleno estaba agradecido a los dioses por la suerte de haber nacido ser humano y no bestia, griego y no bárbaro, libre y no esclavo, hombre y no mujer. Este esquema cultural parece haber sido adoptado por el Judaísmo del siglo I ó II d.C. y haber llegado hasta la liturgia sinagogal (38). Por tres veces el hombre judío agradece a Dios que no le creara gentil, esclavo o mujer. No es una plegaria misógina, sino una expresión de gratitud por el privilegio religioso de los varones, como aclara el comentario de Rabbí Jehuda (siglo II d.C.).

(36) E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (Londres: Tyndale Press, 1960), p. 60.
(37) Para referencias, cf. Meeks, «Image of the Androgyne», p. 167, nn. 7-8.
(38) Véase H. Fischel, «Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism» en D. Sinor, ed., *American Oriental Socie-Ty Middle West Branch Semi-Centenial Volume* (Bloomington: Indiana University Press, 1969), pp. 74 y ss.

Rabbí Jehuda dice: deben decirse tres plegarias cada día:
Bendito sea Dios que no me ha hecho gentil.
Bendito sea Dios que no me ha hecho mujer.
Bendito sea Dios que no me ha hecho ignorante.
Bendito sea Dios que no me ha hecho gentil:
«porque todas las naciones son como nada ante él» (Is 40,17).
Bendito sea Dios que no me ha hecho mujer:
porque la mujer no está obligada a cumplir los mandamientos.
Bendito sea Dios que no me ha hecho ignorante:
porque el ignorante no se avergüenza de pecar (39).

Aunque es difícil decir si los judíos convertidos al Cristianismo en el año 40 conocían ya esta plegaria, la conciencia de la superioridad religiosa masculina estaba muy extendida no sólo entre los judíos, sino también entre griegos y romanos. Por tanto, la conversión y el bautismo en Cristo implicaba para los hombres una ruptura con su antigua identidad social y religiosa mucho más radical de lo que podía suponer para las mujeres y los esclavos, en particular si se trataba de hombres ricos, propietarios de esclavos.

La declaración bautismal de Ga 3,28 proponía una nueva visión religiosa a las mujeres y los esclavos y negaba a los hombres de la comunidad cristiana toda prerrogativa religiosa basada en los papeles sexuales específicos. Igual que los nacidos judíos tenían que abandonar la idea del privilegio de ser el pueblo elegido por Dios, también los amos tenían que renunciar a su poder sobre los esclavos, y los maridos al que tenían sobre su esposa e hijos. Dado que estos privilegios socio-políticos eran, al mismo tiempo, privilegios religiosos, la conversión al movimiento cristiano significaba también para los hombres la renuncia a sus prerrogativas religiosas. Se afirma con frecuencia que era imposible para el reducido grupo cristiano la abolición de la esclavitud y de las jerarquías sociales. Fuese o no así, lo que a menudo se pasa por alto es que la renuncia a los privilegios religiosos masculinos dentro de la comunidad cristiana era, en efecto, posible y que tal renuncia incluía también la abolición de los privilegios sociales. Los privilegios masculinos, ya fueran sociales, legales, religiosos o culturales, no eran ya válidos para los cristianos. En la medida en que esta concepción cristiana igualitaria suprimía todos los privilegios masculinos de religión, clase y casta, permitía no sólo a los gentiles y a los esclavos, sino también a las mujeres, el ejercicio de funciones de autoridad en el movimiento misionero.

(39) T. Berakot 7,18 (ed. S. Liebermann, p. 38). Esta oración expresa una actitud religioso-cultural patriarcal de superioridad masculina y no debería ser utilizada para poner en evidencia actitudes patriarcales judías.

Sin embargo, la fórmula bautismal pre-paulina no refleja todavía la misma idea de unificación antropológica y perspectiva androcéntrica que ha determinado la concepción de igualdad que se encuentra en los posteriores escritos gnósticos y patrísticos (40). Según diversos textos gnósticos y patrísticos, convertirse en discípulo significa para la mujer hacerse «macho», «como un hombre», y renunciar a su capacidad sexual de procreación, pues el principio masculino representa el dominio celestial, angélico, divino, mientras el principio femenino representa la debilidad humana, es decir, el mal (41). Mientras los escritores patrísticos y gnósticos sólo podían expresar la igualdad de las mujeres cristianas con los hombres como «virilidad» o como abandono de su propia naturaleza sexual, Ga 3,28 no ensalza la masculinidad, sino la unicidad del cuerpo de Cristo, la iglesia, donde son superadas todas las divisiones y diferencias sociales, culturales, religiosas, nacionales y sexuales y donde todas las estructuras de dominación son rechazadas. No es el amor patriarcalizante de la escuela post-paulina, sino el ethos igualatorio de la «unidad en Cristo» predicado por el movimiento misionero paulino y pre-paulino lo que proporcionó a Pablo la ocasión para sus recomendaciones a propósito de la conducta de las mujeres profetas en la comunidad cristiana.

MODIFICACIONES PAULINAS DE GALATAS 3,28

Pablo se refiere explícitamente a Ga 3,28 en 1 Co 12,34 (42) y 1 Co 7,17-24 (43). No obstante, es difícil averiguar con certeza cuál era la posición de Pablo respecto a las mujeres y los esclavos de la comunidad. Aunque cita explícitamente Ga 3,28 en 1 Co 12,13 en relación al bautismo y la recepción del Espíritu, no menciona el tercer par de elementos —«macho y hembra»— de la fórmula bautismal. Además, es muy discutido su consejo a los esclavos en 7,21, y sus argumentos de 11,2-6 a propósito de la conducta de las mujeres pro-

(40) Véase especialmente W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), p. 227, n. 1.

(41) Véase mi artículo «Word, Spirit and Power: Women in Early Christianity» en R. Ruether y E. McLaughlin, eds. *Women of Spirit: Female Leadership and the Jewish Christian Traditions* (Nueva York: Simon & Schuster, 1979), pp. 44-57.

(42) M. Bouttier, «Complexio Oppossittorum: Sur les formules de 1 Cor XII,13; Gal III, 26-28; Col III,10.11» en *NTS* 23 (1976), pp. 1-19.

(43) Esto es reconocido por S. S. Bartchy, *First-Century Slavery and I Corinthians 7,21* (SBL Diss. 11; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1973), pp. 162-65; y D. Lührmann, «Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist: Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden», *Wort und Dienst* 13 (1975), pp. 53-83.

fetas en el culto de la asamblea resultan muy oscuros y están lejos de resultar inteligibles incluso en la actualidad. En definitiva, no está claro cuál era la teología y la práctica de los corintios en este asunto. Si es correcta la hipótesis de que el tercer par —«macho y hembra»— de la fórmula bautismal se refiere al matrimonio y afirma que ya no es constitutivo para la comunidad de los cristianos, entonces las discusiones sobre toda una serie de cuestiones —¿deben los cristianos casados mantener o abstenerse de relaciones sexuales?, ¿deben casarse las personas solteras?, ¿qué debe hacerse si uno de los miembros de la pareja es no-creyente, judío o pagano?, ¿qué sucede con las mujeres que son vírgenes o viudas?—, pueden considerarse como desarrollos prácticos de Ga 3,28c, aun cuando el tercer par de la fórmula no se mencione nunca explícitamente.

Debemos, además, comprender que la comunidad de Corinto estaba constituida probablemente por gran número de activas mujeres cristianas que participaban en la teología y en la práctica de la comunidad. Aunque son muy escasas las informaciones que han sobrevivido sobre las funciones de las mujeres en el Cristianismo primitivo, las comunidades de Corinto y sus inmediaciones tenían, como ya hemos observado, al menos tres mujeres destacadas entre sus dirigentes: Cloe, Prisca y Febe. Estas tres mujeres tenían buenas relaciones de trabajo con Pablo, aunque no sabemos en qué medida influyeron en su teología o si coincidían teológicamente con él. Pablo expresa al menos su respeto y su admiración por ellas en tanto que colaboradoras en su trabajo.

Sabemos también, según Pablo, que existieron mujeres profetas y carismáticas en la comunidad de Corinto, pero no conocemos los nombres de ninguna de ellas. En cualquier caso, y a pesar de que Pablo utiliza constantemente el saludo «hermanos», parece evidente que entre los cristianos de Corinto había mujeres cultas y ricas, así como pobres y esclavas. El interés manifestado por las relaciones entre mujeres y hombres en general y por las relaciones sexuales en particular, así como por el papel de las mujeres en el culto de la asamblea, indica que las mujeres eran muy activas en la comunidad. Además, como ya hemos visto, al igual que los terapeutas, los cristianos de Corinto comprendían su fe en términos de Sofía-teología. «El Espíritu» era la 'Sabiduría de Dios' y el Espíritu-Sabiduría otorga el don de la sabiduría a aquéllos que cultivan sus dones y viven de acuerdo a su vocación» (44). Los corintios y Pablo comprenden el significado de

(44) B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBL Diss. 12; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1973), p. 37.

Jesucristo desde la teología de la Sabiduría, como lo muestran los himnos cristológicos pre-paulinos. Dado que, en esta teología, la Sofía se concebía como una figura femenina divina y semihipostática, las mujeres se sentían atraídas de forma especial a su devoción. Durante los servicios religiosos de la comunidad, el Espíritu-Sofía divino estaba presente. Todos recibían sus dones y poderes espirituales. Las mujeres, como los hombres, eran pneumáticos y, por tanto, podían orar y profetizar públicamente ante toda la congregación bajo la influencia de la Sofía divina. Eran la nueva creación en Dios y podían acudir al nombre de Dios en la fuerza del Espíritu, como «hijos de Dios».

Pablo comparte esta teología y esta concepción de la identidad cristiana. En modo alguno la rechaza; más bien, pretende desarrollarla en función de la situación concreta de Corinto. De esta manera, interpreta y adapta la declaración bautismal de unidad e igualdad en Cristo. Pablo trata los problemas del matrimonio, la esclavitud, el divorcio y el celibato en 1 Co 7 (45), discute las «tradiciones» y el «decoro» en las asambleas de culto en los capítulos 11 y 14, y elabora en discusión con otros «partidos» de Corinto su idea del misionero como «padre» de aquéllos a quienes ha bautizado en 4,14-17. Finalmente, en 2 Corintios (11,23) introduce la imagen de Eva como simétrica y opuesta a la de la iglesia como esposa y Cristo como esposo. Todas estas matizaciones de Ga 3,28, provocadas por una situación pastoral concreta, fueron posteriormente desarrolladas en una orientación patriarcal por la «escuela» paulina.

Matrimonio y celibato (1 Corintios 7)

La introducción a 1 Corintios 7 expresa claramente que Pablo responde aquí a cuestiones sobre las cuales le habían escrito los cristianos. Si bien todos los problemas planteados parecen referirse de una u otra forma al matrimonio y las relaciones entre los sexos, también hace Pablo referencia en 7,17-24 a los problemas de circuncisión/incircuncisión y esclavos/libres. Puesto que también habla en esta sección sobre la llamada del cristiano por Dios, parece claro que pensaba en la fórmula bautismal al establecer el fundamento teológico general para sus consejos del capítulo 7. Su referencia a la circuncisión/

(45) Es discutible si 1 Ts 4,4 habla de una relación de matrimonio («tomar una mujer») o significa «dominar el propio cuerpo» (el término *skeuos* es utilizado para referirse al cuerpo humano en los escritos judíos y griegos); ambas lecturas son posibles. Véase, por ejemplo, W. Klassen, «Foundations for Pauline Sexual Ethics as Seen in I Thess 4,1-8» en *SBL Seminar Papers* 14 (1978), pp. 159-81:166.

incircuncisión indica que tenía en mente los tres pares de términos: judío/gentil, esclavo/libre, macho/hembra, ya que la referencia a la circuncisión no se ajusta de manera suficiente al desarrollo global del capítulo, es decir, que no es la situación social en que se encuentra el cristiano lo que determina su condición cristiana, sino antes bien, el vivir según la voluntad de Dios (46). Los exegetas interpretan erróneamente los consejos de Pablo a los cristianos, judíos o gentiles, cuando sostienen que el apóstol quiere aquí decir que deberían permanecer en la situación social y en el papel religioso que tenían cuando escucharon la llamada a la conversión. Está claro que Pablo no aconseja a los antiguos judíos o a los antiguos gentiles que permanezcan en su estado judío o pagano. Insiste más bien en que el signo biológico-religioso de iniciación a la religión judía no tiene ya ningún significado para los cristianos.

De manera semejante, el consejo a los esclavos no puede significar que deban permanecer en la situación en que habían sido llamados. El consejo de 7,21 es de difícil comprensión, pues no es evidente si deben «usar» la libertad o la esclavitud en su provecho si tienen la posibilidad de llegar a ser libres (47). Aun cuando la mayor parte de los exegetas y traductores piensan que los esclavos debían permanecer en la condición de esclavitud cuando se convertían al Cristianismo, en mi opinión el contexto es contrario a tal interpretación. El mandato del v. 3 —«¡Habéis sido bien comprados! No os hagáis esclavos de los hombres»— imposibilita tal interpretación. El consejo que Pablo da a los esclavos cristianos parece que debería comprenderse más bien de esta forma: «Si todavía debéis vivir en la servidumbre de la esclavitud, sin ninguna posibilidad de ser liberados, aún cuando estáis llamados a la libertad, no os preocupéis por ello. Pero si tenéis oportunidad de ser libres, aprovechad esa oportunidad por todos los medios y vivid de acuerdo con la llamada que se os ha hecho a la libertad. Aquéllos que eran esclavos cuando fueron llamados a ser cristianos son ahora mujeres libres y hombres libres del Señor, de la misma forma que aquéllos que nacieron libres tienen ahora un nuevo dueño en Jesucristo». Pablo mantiene aquí que esclavos y libres son iguales en la comunidad cristiana, porque tienen un solo Señor. Por tanto, es posible ser cristiano incluso como esclavo si no existe ninguna posibilidad de libertad. Desde luego, es más conforme a la llamada a la libertad el vivir como persona libre. Un cambio en la situación social, si resulta posible, no puede ser más que benéfico. Pero al margen de la posición social de cada uno, lo decisivo es seguir la llamada a la libertad que se ha escuchado y entrar en el bautismo (48). Parece claro que Pablo tenía en la mente la declaración bautismal de Ga 3,28 al tratar el problema de las relaciones entre lo sexos en el capítulo 7, aún cuando la referencia a los dos primeros pares de la fórmula se haga sólo de pasada (49).

(46) Para un diferente matiz en la interpretación, véase H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia: Filadelfia: Fortress, 1975), p. 126: «Y la gracia abraza al mundo y me mantiene en mi carne. Ningún cambio que proceda de mí, me proporcionará la salvación».

(47) Véase Bartchy, *First-Century Slavery*, pp. 6-7, para una sipnosis de las interpretaciones de 1 Cor 7,21.

El consejo teológico de Pablo con respecto a la relación entre los sexos es básicamente similar al consejo dado a los esclavos. Es posible vivir una vida cristiana como persona casada si ese era el estado en que tal persona vivía cuando se convirtió al Cristianismo. Sin embargo, Pablo basa explícitamente su argumento no en el orden social, sino en una palabra del Señor que prohibe el divorcio. El ideal escatológico de la declaración de Jesús sobre el matrimonio se transforma aquí en una prohibición del divorcio. No obstante, a pesar de esta instrucción explícita del Señor, las esposas —que se mencionan primero y con mayor insistencia en 7,10 y ss.— todavía tienen la posibilidad de liberarse de la servidumbre del matrimonio patriarcal para vivir una vida libre fuera del matrimonio. Ahora bien, si se separan de sus maridos, deben mantenerse en esa situación y no volver a casarse. Se les permite volver con sus esposos, pero no contraer un nuevo matrimonio.

Un problema algo diferente se plantea respecto a los matrimonios mixtos entre cristianos y «no creyentes», ya sean estos gentiles o judíos. En el capítulo precedente (6,12-20) Pablo ha propuesto la pregunta retórica: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿había de tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta?». Del mismo modo, los cristianos casados con esposas no creyentes podían haber preguntado: ¿Puedo yo como «miembro de Cristo» tener relaciones sexuales con alguien que no pertenece al cuerpo de Cristo? ¿Quedaré entonces conformado a su existencia pagana y perderé mi situación en Cristo? En suma, la teología misionera judía y la del Cristianismo primitivo consideraba que los convertidos llegaban a ser, por el bautismo, una nueva creación.

(48) Para una interpretación similar, véase también P. Trummer, «Die Chance der Freiheit: Zur Interpretation des *mallon chrêsai* in Kor 7,21» en *Biblica* 56 (1975), pp. 344-58.

(49) Véase, por ejemplo, D. Cartlidge, «I Cor 7 as a Foundation for a Christian Sex-Ethic» en *Journal of Religion* 55 (1975), pp. 220-34; W. Schrage, «Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in Kor 7,1-7» en *ZNW* 67 (1976), pp. 214-34; y los comentarios de bibliografía crítica.

Eran como niños recién nacidos y se convertían en miembros de la nueva familia de Dios. Según la teología y la práctica judía, la iniciación al Judaísmo disolvía los anteriores lazos de parentesco y los vínculos matrimoniales (50). Por consiguiente, los prosélitos o los judíos que se hacían cristianos podían plantear la pregunta: ¿Disuelve también el matrimonio cristiano todo vínculo matrimonial anterior? De ser así, ¿existe mi matrimonio si yo me he convertido al Cristianismo y mi esposa no?

En respuesta a estas preguntas, Pablo explica que a causa de la situación misionera (¡Dios nos ha llamado a la paz!) la decisión de continuar o no continuar con el vínculo matrimonial corresponde a la parte increyente, pero no a la cristiana. Si el cónyuge increyente quiere separarse, el cristiano debe respetar esta decisión, pues ella/él no tiene garantizado si podrá «salvar» a la parte no creyente. Si el no creyente quiere permanecer casado, el cristiano deberá también respetar la decisión. La parte cristiana ha reconstituido el vínculo matrimonial «por el contacto sexual». Por consiguiente, los hijos del matrimonio son santos y legítimos. David Daube ha subrayado que «santificar» o «consagrar» significa, en la lengua judía, «tomar a alguien en matrimonio». Sin embargo, «en el Judaísmo es invariablemente la mujer quien es consagrada como esposa por el hombre... Su [de Pablo] extensión de la consagración es totalmente ajena a la tradición» (51). Pablo atribuye aquí a las esposas cristianas el mismo poder de consagración concedido tradicionalmente a los maridos.

Sin embargo, la recomendación de Pablo de que sea el cónyuge pagano quien tome la decisión final de continuar o no en el matrimonio ha debido resultar más difícil para las mujeres cristianas que para los hombres. Además, la iglesia primitiva no parece haberlo aceptado. Los Hechos apócrifos están llenos de referencias a mujeres que se convierten al Cristianismo y abandonan a sus maridos (52). Por otra parte, parece que el número de mujeres de las clases altas convertidas al Cristianismo fue mayor que el de hombres, pues éste es uno de los motivos de los constantes ataques de los escritores paganos a los

(50) Véase G Schneider, «Die Idee der Neuschopfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrung» en *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959), pp 260 y ss Para *Joseph y Asenath*, véase el resumen crítico de E W Smith, *«Joseph and Asenath» and Early Christian Literature* (Ann Arbor University Microfilms, 1975), pp 1-44

(51) D Daube, «Pauline Contributions to a Pluralistic Culture Re-Creation and Beyond» en D G Miller y D Y Hadidian, eds , *Jesus and Man's Hope* (Pittsburgh. Pittsburgh Theological Seminary, 1970), II, 223-45 240

(52) Véase R Kraemer, *Ecstatics and Ascetics Studies in the Functions of Religious Activities for Women* (Ann Arbor University Microfilms, 1976), pp 134-67

cristianos. El apologeta Justino, que escribió cien años después que Pablo, está todavía preocupado por el problema. Habla de una matrona romana convertida al Cristianismo que, contra la opinión de sus consejeros cristianos, se divorció de su marido porque ya no podía compartir su vida licenciosa. Posteriormente, fue acusada por él ante los tribunales por ser cristiana. Cuando ella solicitó al emperador el aplazamiento del juicio hasta que hubiera puesto en orden su situación y sus asuntos económicos, el esposo denunció también a Ptolomeo, su maestro, como cristiano. Este caso muestra lo difícil que debe haber sido para las mujeres cristianas participar en la forma de vida pagana y en las obligaciones sociales de la casa (53). Por otra parte, las mujeres pobres que se hacían cristianas se arriesgaban a que sus maridos se divorciaran, perdiendo así sus medios económicos de subsistencia. Pablo les dice que no impidan tal decisión por parte del marido increyente. Al dejar la decisión al cónyuge no creyente, por razones misioneras, sacrifica Pablo el derecho del cristiano o la cristiana a determinar su estado marital. Esto es tanto más sorprendente cuanto que Pablo, en general, prefiere la vida cristiana fuera del matrimonio al estado matrimonial.

A pesar de su preferencia por el celibato, Pablo mantiene, no obstante, que tanto éste como el matrimonio son vocaciones y carismas de Dios. Es evidente que preferiría que todos vivieran célibes, como él, pero tiene la precaución de precisar que se trata sólo de su opinión personal. Sin embargo, el matrimonio es una necesidad si no se puede vivir la vida sexual exigida por la abstención del vínculo matrimonial. Es provechoso o «bueno» (no en un sentido moral) «abstenerse de mujer» (formulado desde su propia perspectiva masculina), es decir, no tener relaciones sexuales si se tiene el «carisma» correspondiente. Pero aquéllos que son tentados deberán tener relaciones con sus respectivas esposas o esposos. Los dos miembros de la pareja tienen la obligación mutua y el mutuo derecho a esa relación, excepto durante algunos períodos de celibato dedicados al culto. Como en los cultos orientales, Pablo aconseja la castidad ritual temporal. Aun así, es digno de mención que Pablo no vincule la relación sexual con el único objetivo de la procreación. Sólo más tarde la abstinencia jugará un papel importante como elemento controlador de la natalidad en los escritos apologéticos cristianos.

Los exegetas han subrayado cómo Pablo repite cuidadosamente cada recomendación en 7,1-5 para insistir en que marido y mujer tienen

(53) Justino, *Apología*, 2,2 Véase H Gulzow, «Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission» en *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol I, *Alte Kirche* (Munich Kaiser, 1974), p 203

iguales obligaciones conyugales y derechos sexuales (54) Así podemos ver cómo Pablo ha tenido gran cuidado en dar una doble prescripción a propósito de cada caso en las relaciones sexuales entre esposo y esposa No obstante, sería ir demasiado lejos concluir de ello que mujeres y hombres compartían una igualdad de funciones y reciprocidad en sus relaciones (55), o, dicho de otro modo, que había igualdad de responsabilidades, libertades y obligaciones en el matrimonio (56) Pablo recalca esta interdependencia solo en cuanto a las relaciones conyugales *sexuales*, pero no para todas las relaciones matrimoniales Además, aun cuando Pablo se siente obligado a reconocer el matrimonio, su propio ideal personal era la vida asexual y el estado célibe (57)

Esto se manifiesta con claridad a lo largo de todo el capítulo, especialmente en su consejo a los «no casados», es decir, a los viudos o divorciados así como a los prometidos (ésta es probablemente la mejor explicación para el espinoso problema de 7,32-35) Si el deseo sexual lo exige, será mejor casarse Pero, si es posible, es preferible no casarse y permanecer en el estado célibe. Si los que no están casados y las viudas no pueden ejercer el necesario auto-control deberían casarse en el Señor, pero en opinión de Pablo, más felices serían si permaneciesen en el estado en que se encuentran Para fundamentar su opinión apela a su propia inspiración profética y carismática

Es destacable que Pablo insista en la igualdad y reciprocidad de las relaciones sexuales entre los esposos, pero aún lo es más el que aconseje a los cristianos, especialmente a las mujeres, permanecer libres del vínculo matrimonial Esto se pasa por alto con frecuencia porque la opción de Pablo por el celibato ha llegado a ser «la vocación más alta» en la tradición cristiana Sin embargo, en el siglo I, la abstinencia permanente de relaciones sexuales y el hecho de no contraer matrimonio eran bastante excepcionales Los descubrimientos de Qumrán y la descripción que hace Filón de la comunidad de los terapeutas prueban la existencia de tal estilo de vida ascética en el Judaísmo, pero en tales casos se vivía separado de la corriente de la cultura urbana La castidad corporal existía en la mayor parte de los cultos orientales, se practicaba la castración en el culto a la Gran Madre, y en Roma las vestales permanecían vírgenes durante los treinta años de servicio, pero, según la ley romana, la castidad era un privilegio y no un derecho

(54) Vease especialmente R Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman» en *JAAR* 40 (1972), pp 283-303
(55) Meeks, «Image of the Androgyne», p 200
(56) Scroggs, «Paul ant the Eschatological Woman», p 294
(57) Carlidge, «1 Cor 7 as a Foundation», p 232

> La vida de las vestales estaba severamente regulada, pero en algunos aspectos eran las mujeres más emancipadas de Roma Como hemos señalado en nuestro estudio de las diosas no casadas, las mujeres más liberadas son aquellas que no se vinculan a los hombres en relaciones permanentes Otra prueba de la libertad respecto a las mujeres ordinarias se encuentra en los privilegios disfrutados por las vestales Estos privilegios tenían tales implicaciones que los «derechos de las vestales» se conferían a menudo a los miembros femeninos de la familia imperial que frecuentemente aparecían representadas como vestales en las monedas (58)

Los privilegios de la virginidad no eran accesibles a las «mujeres ordinarias» del imperio romano Con objeto de reforzar la familia romana tradicional, Augusto había introducido una severa legislación matrimonial y utilizaba abiertamente la religión para promover sus ideas al respecto (59) Para incrementar la tasa de natalidad, garantizaba a las mujeres libres con tres hijos y a las libertas que hubieran tenido cuatro, la emancipación de la tutela patriarcal Pero dado que había concedido este privilegio a su mujer, a las vírgenes vestales y a los soldados que no podían casarse durante su tiempo de servicio, otras mujeres que no habían cumplido el número prescrito de nacimientos adquirieron también este privilegio La tasa de natalidad y el número de hijos era asunto de gran importancia política para el régimen patriarcal del imperio El emperador imponía sanciones e impuestos a los que seguían solteros Además, se suponía que viudos y divorciados de ambos sexos contraerían matrimonio de nuevo al cabo de un mes En un principio, se contaba con que los viudos se casaran tras un período de un año pero, a causa de las protestas que esta norma suscitó, este período se alargó a tres años Sólo quienes tenían más de cincuenta años de edad podían permanecer solteros Aunque probablemente estas leyes no eran estrictamente aplicadas en el imperio, evidencian el ethos general y la situación legal del estado extramatrimonial A finales del siglo I, el emperador Domiciano reforzó todavía más la legislación matrimonial de Augusto con el fin de fortalecer el poder de las grandes familias del imperio

Es importante advertir que el consejo de Pablo de abstenerse del matrimonio era un ataque frontal a la ley imperante y al ethos cultural establecido, tanto más cuanto que este consejo se daba a personas que

(58) S B Pomeroy, *Goddesses, Whores Wives and Slaves* (Nueva York Schocken Books, 1975), pp 213 y ss
(59) Vease L Naphtali, *Roman Civilization* (Nueva York Columbia University Press 1955), pp 52 y ss , P E Corbett, *The Roman Law of Marriage* (Oxford Oxford University Press, 1930), pp 106-46 120 y ss

vivían en los centros urbanos del imperio romano. Se situaba, pues, en abierta oposición a los valores culturales dominantes de la sociedad greco-romana. Además, el consejo a las mujeres de no contraer matrimonio era una infracción al derecho del *paterfamilias* ya que, según la ley romana, la mujer permanecía bajo la tutela de su padre y de la familia incluso después de casarse. El consejo de Pablo a las viudas, que no eran necesariamente «ancianas» —ya que habitualmente las jóvenes contraían matrimonio entre los doce y los quince años— ofrecía así a la mujer «ordinaria» la posibilidad de independizarse. Era, al mismo tiempo, una fuente de conflictos para la comunidad cristiana en sus relaciones con la sociedad.

Sin embargo, el argumento teológico de Pablo según el cual aquéllos que se casaban estaban «divididos» y no podían dedicarse a los asuntos del Señor como los no-casados, mantenía implícitamente a las mujeres casadas dentro de los límites de la familia patriarcal. Este argumento descalificaba teológicamente a los casados, considerándoles como misioneros menos comprometidos y cristianos menos entregados. Establece un corte entre la mujer casada, preocupada por su marido y su familia, y la virgen, pura y sagrada, que podía recibir los privilegios pneumáticos de la virginidad. No puede por menos de asombrar que Pablo mantuviera tal postura teológica cuando tuvo a Prisca como amiga y conocía otras parejas misioneras que eran ejemplos vivos del carácter erróneo de su teología.

Las mujeres en el culto de la comunidad (1 Corintios 11-14)

En esta sección de 1 Corintios sobre el culto pneumático de la comunidad (caps. 11-14) Pablo se refiere en dos ocasiones a las mujeres, suponiendo que 14,34-36 uno sea una interpolación posterior.

Las exhortaciones de Pablo a propósito del comportamiento de las mujeres no son, sin embargo, cuestiones periféricas sino centrales de su argumentación, tal como indica su situación en la estructura de la carta. El conjunto de los capítulos 11-14 habla del servicio de culto pneumático de la comunidad y está compuesto en forma de inclusión temática, en la medida en que esta sección comienza y finaliza con el problema de la correcta conducta de las mujeres en las asambleas (60). El contexto inmediato de las exhortaciones de Pablo sobre la conducta

(60) H Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), p 80 E Kahler (*Die Frau in den Paulinischen Briefen* [Zurich Gotthelf Verlag, 1960], pp. 43 y ss) mantiene que 10,32-11,2 son el encabezamiento y la introducción a lo que sigue

de las mujeres en las asambleas demuestra que tanto las mujeres como los hombres participaban de los dones pneumáticos del Espíritu-Sofía y rezaban y profetizaban públicamente bajo la influencia del Espíritu divino. Pablo afirma explícitamente que actuando así, los corintios habían seguido sus enseñanzas y su ejemplo (11,2) y no se opone a la interpretación y práctica «espiritual» de los pneumáticos corintios. El contraste entre 1 Co 11,2 y 11,17 pone de relieve que Pablo no hace referencia a ningún abuso, sino que simplemente introduce reglas y costumbres que se observaban en otras comunidades cristianas (11,16; 14,33).

Los versículos 14,37-40 que cierran esta sección nos indican la importancia que estas cuestiones revestían para Pablo y hasta qué punto esperaba encontrar resistencia a sus puntos de vista. Pablo hace un llamamiento a profetas y pneumáticos que acepten sus argumentos como palabra reveladora del Señor mismo (v. 37) (61). Asegura a los corintios que no pretende poder trabas a su capacidad de profetizar y hablar lenguas, sino que lo que le preocupa es que todo se «haga con decoro y orden» (v. 40). Parece, pues, que es Pablo, y no los corintios, quien intenta limitar o modificar la conducta pneumática de la comunidad. Lo esencial de su argumentación es el decoro y el orden, valores que no son específicamente cristrianos (62). Al mismo tiempo, Pablo se encuentra en una situación difícil, ya que anteriormente les había hablado de la vida nueva en el Espíritu y de la libertad cristiana que se deriva de ella (63). Para comprender la situación de Pablo debemos analizar más detenidamente las exhortaciones de 1 Co 11,2-16 y 14,33-36.

1 Co 11,2-16: No somos ya capaces de determinar con certeza cuál es la conducta que Pablo critica ni cuál era la costumbre que quería introducir en 1 Co 11,2-16 (64). Tradicionalmente los exegetas

(61) Conzelmann (*1 Corinthians*, p 246) afirma que «esta idea concuerda mejor con una interpolación que con Pablo, y es sugerida por ella»

(62) Para el concepto de «orden», véase G Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie Ihre Erfoschung, ihre Voraussetzungen im Judentum, und ihre Struktur im 1 Korintherbrief* (BWANT 104, Stuttgart Kohlhammer, 1975), pp 278-84

(63) Cf J C Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Nueva York Seabury, 1965), p 287, J W Drane, «Tradition, Law, and Ethics in Pauline Theology» en *NovT* 16 (1974), pp 167-87

(64) El carácter no-paulino de 1 Cor 11,2-16 es mantenido en W O Walker, «1 Corinthians 11,2-16 and Paul's View Regarding Women» en *JBL* 94 (1975), pp 94-110, y en Lamar Cope, «1 Cor 11,2-16 One Step Further», *JBL* (1978), pp 435-36 Para una crítica y negación de sus argumentos, véase J Murphy-O'Connor, «The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16?» en *JBL* 95 (1976), pp 615-21, idem, «Sex and Logic in 1 Corinthians 11,2-16» en *CBQ* 42 (1980), pp 482-500, J P Meier, «On the Veiling Of Hermeneutics (1 Cor 11,2-16)» en *CBQ* 40 (1978), pp 212-26

han conjeturado que Pablo insistía en que las mujeres pneumáticas llevaran el velo según la costumbre judía (65). Sin embargo, en el v. 15 se afirma que las mujeres poseen la cabellera «a modo de velo», lo que va en contra de tal interpretación. Es, por tanto, más plausible que Pablo hable aquí de la forma en que las mujeres y los hombres debían peinar sus cabellos cuando oraban y profetizaban (66). Parece que durante las celebraciones extático-pneumáticas, algunas mujeres corintias, profetas y liturgistas, soltaban sus cabellos dejándolos ondear libremente en lugar de mantenerlos recogidos en el peinado habitual, que era a menudo bastante elaborado y se realzaba con alhajas, cintas y velos (67). Era muy frecuente ver a las mujeres con los cabellos sueltos y despeinados en los cultos extáticos de las divinidades orientales. En 14,23 Pablo señala que el culto pneumático de los corintios impresionaba a los no iniciados, que veían en él escenas de locura colectiva. Este frenesí extático era, en los cultos orientales, un fenómeno espiritual muy deseable y señal de verdadera profecía. Los cabellos despeinados y la cabeza inclinada hacia atrás eran característicos de las ménades en los cultos de Dionisos, Cibeles, la pitia de Delfos y la Sibila, y era necesario que una mujer llevara sueltos sus cabellos para producir un encantamiento mágico efectivo (68). Para resistir al decreto de su marido el rey, la Amata de Virgilio pide a las otras mujeres que se deshagan de las cintas y redes de su cabellos.

Se encuentran también cabelleras sueltas y flotantes en el culto de Isis, que tenía un importante centro en Corinto. Por ejemplo, se dice de una mujer, amiga del poeta Tíbulo, que debía soltarse el pelo dos veces al día para «decir laudes» en el culto a Isis (69). Los restos arqueológicos muestran también el cabello largo «con una banda al-

(65) Véase, por ejemplo, S. Losch, «Christliche Frauen in Korinth», *Theologische Qartalschrift* 127 (1947), pp 216-61, A Jaubert, «Le voile des femmes (1 Cor 11,2-16)» en *NTS* 18 (1972), pp. 419-30; A Feuillet, «La dignité et le rôle de la femme d'après queleques textes pauliniens» en *NTS* 21 (1975), pp. 157-91, y los artículos de Meeks, Scroggs y Jewett

(66) Véase especialmente J B Hurley, «Did Paul Require Veils or the Silence of Women?» en *Westminster Theological Journal* 35 (1972/73), pp 190-220; W J Martin, «1 Cor 11,2-16» en W W Gasque y R. P Martin eds , *Apostolic History and the Gospel* (Grand Rapids Eerdmans, 1970), pp 231-34, A. Isaakson, *Marriage and Ministry in the New Testament* (ASNU 24, Lund· Gleerup, 1965), pp 165-86, Murphy-O'Connor, «Sex and Logic», pp 488 y ss.

(67) Véase, por ejemplo, J. P V. D Balsdon, «Women in Imperial Rome» en *History Today* 10 (1960), pp 24-31

(68) R y K Kroeger, «An Inquiry into Evidence of Maenadism in the Corinthian Congregation» en *SBL Seminar Papers* 14 (1978), II, pp 331-46

(69) Título 1,3,29-32, para otros cultos, véase Losch, «Christliche Frauen» pp 240 y ss

rededor de la frente y los rizos cayéndole sobre los hombros», mientras los hombres iniciados llevaban la cabeza afeitada (70). De ahí la declaración sarcástica de Pablo en los vv. 5 y ss. en el sentido de que las mujeres que soltaban sus cabellos harían mejor cortándolos o afeitándolos. Es tan vergonzoso para una mujer soltar sus cabellos como cortarlos.

Es probable que los pneumáticos corintios adoptaran tales costumbres porque concebían su igualdad en la comunidad y su devoción al Espíritu-Sofía por analogía con el culto de Isis, pues se decía también que ella había igualado el poder de hombres y mujeres (71) y las asociaciones a ellas consagradas —como las comunidades cristianas— admitían a mujeres y esclavos en situación de igualdad y con participación activa (72). Para las mujeres cristianas de Corinto, los cabellos sueltos eran el signo de su entrega extática al Espíritu-Sofía y la señal de una verdadera conducta profética. Pablo, por otra parte, se esfuerza en contener el frenesí pneumático que se apodera de los corintios en sus asambleas. Para él la contrucción de la comunidad y la proclamación misionera inteligible, y no las conductas orgiásticas, son los verdaderos signos del Espíritu. En este contexto es comprensible que Pablo insistiera en que las mujeres debían mantener recogidos sus cabellos.

Además, el cabello suelto tenía probablemente un significado más negativo en el contexto judeo cristiano. Según las fuentes judías, los cabellos sueltos seguían siendo signo de impureza incluso en tiempos de Pablo (73). Números 5,18 (LXX) prescribe que la mujer acusada de adulterio sea públicamente deshonrada soltándole sus cabellos. De manera semejante, en Lv 13,45 (LXX) una de las señales de la impureza del leproso es llevar sueltos los cabellos. Las mujeres judías se trenzaban el pelo muy artísticamente, sujetándolo de manera que formara una especie de tiara sobre su cabeza (cf. Jdt 10,3; 16,8) efecto realzado al adornarse con oro, alhajas, lazos o velos (74). Teniendo

(70) S Kelly Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Greco-Roman World* (Leiden. Brill, 1975), p 60

(71) Ibid , p 52

(72) Ibid , pp. 105 y ss Véase también R. E Witt, «Isis-Hellas» en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 12 (1966), p 62, idem *Isis in the Greco-Roman World* (Ithaca, Nueva York. Cornell University Press, 1971), J Z Smith, «Native Cults in the Hellenistic Period» en *History of Religions* 11 (1971/72), pp 236-49

(73) W C van Unnik, «Les cheveux défaits des femmes baptisées» en *Vigilae Christianae* 1 (1947), pp 77-100, sin embargo, Murphy-O'Connor («Sex and Logic», pp 485 y ss) sugiere que el verdadero problema aquí son «los hombres de pelo largo» y «la forma en que se peinan los cabellos»

(74) H L Strack y P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich. C H Beck, 1926), 3, pp 428 y ss

en cuenta todas estas circunstancias, la afirmación del v. 10, difícil desde el punto de vista exegético, se hace más comprensible. Así afirma Pablo que, dado que los ángeles están presentes en el culto pneumático de la comunidad que habla las «lenguas de los ángeles» (75), las mujeres no deberían participar en él como personas impuras desde el punto de vista cúltico, dejando sueltos sus cabellos, sino que, por el contrario, deberían recogerlos como señal de su poder espiritual y del control ejercido sobre su cabeza. La palabra griega *exousia* del v. 11 puede leerse únicamente en el sentido activo como poder sobre su propia cabeza (76), sin olvidar que «cabeza» tiene una doble significación: la cabeza verdadera y el hombre, que es la «cabeza» de la mujer según 11,3 y ss. (77). Las mujeres tienen tal poder por medio de los ángeles que, según la teología apocalíptica judía y cristiana, median las «palabras de profecía» (78).

En una argumentación sumamente complicada que no puede desenmarañarse por completo, aduce Pablo varias razones en favor de «esta costumbre» o moda en cuanto al peinado. En mi opinión, la clave de estos razonamientos es la declaración inicial en la que alaba a los pneumáticos corintios por haber guardado las tradiciones que él mismo les ha transmitido. Estas tradiciones son la de libertad, igualdad y disponibilidad al Espíritu en Cristo o en el Señor. Los argumentos de Pablo en 1 Co 11,2-16 pretenden conducir a la comunidad a una comprensión más profunda. No sabemos si el hecho de que Pablo alabe a los corintios por guardar las tradiciones significa que habían practicado anteriormente el nuevo estilo de liturgia orgiástica con los cabellos sueltos o sin velo, o si, simplemente, les advierte para que no introduzcan tales costumbres. Sus argumentos teológicos son: primero, hay una jerarquía descendente, Dios-Cristo-hombre-mujer, en la que cada miembro es superior al que le sigue como «cabeza» o «fuente», «en el sentido de que él establece el ser del otro». Así,

(75) Cf especialmente J A Fitzmyer, «A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11,10» en *NTS* 4 (1957/58), pp 48-58

(76) Véase M D Hooker, «Authority on Her Head. An Examination of 1 Cor 11,10» en *NTS* 10 (1964/65), pp 410-16, A Feuillet, «Le sign de puissance sur la tête de la femme (I Cor 11,10)» en *Nouvelle Revue Théologique* 55 (1973), pp 945-54

(77) Véase H Schlier, *«kephalē», TDNT* 3, p 679; S Bedale, «The Meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles» en *Journal of Theological Studies* 5 (1954), pp 213 y ss , Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman», pp 298 y ss

(78) En el Nuevo Testamento, véase especialmente el Apocalipsis, cf mi *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, Nueva York Doubleday, Image Books, 1981), y mi «Apokalypsis and Propheteia The Book of Revelation in the Context of the Early Christian Prophecy» en J. Lambrecht, ed , *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL 53, Gembloux Daculot, 1980, Leuven University Press, 1980), pp 105-28

Pablo puede declarar que el hombre es creado para ser imagen y manifestación de Dios, mientras la mujer es la gloria del hombre y la cabellera es la gloria de la mujer. Es importante advertir que no se dice que la mujer sea la imagen del hombre. Esta afirmación no niega, pues, a la mujer la condición de «imagen de Dios», sino que explica porqué el hombre es la gloria de Dios. El argumento se centra en la palabra «gloria» y llega a su punto culminante en la frase «es una gloria para la mujer la cabellera» (v. 15). Para afirmar su punto de vista recurre Pablo al argumento estoico «de naturaleza» (79) que se utilizaba con frecuencia para recalcar la diferencia entre hombres y mujeres. Pablo concluye esa mezcla de argumentos bíblicos y filosófico-midráshicos con una llamada autoritaria, probablemente porque él mismo se daba cuenta de que su razonamiento no resultaba muy convincente. Insiste en que ni él ni las iglesias tienen tales costumbres de cabellos al aire y descubiertos. Este es el punto al que pretende llegar.

Segundo argumento: percibiendo quizás que su argumento midráshico podía ser mal interpretado, Pablo insiste en que no quiere negar la igualdad de mujeres y hombres «en el Señor». 1 Co 11,11 se traduce habitualmente: «En el Señor la mujer no es independiente del hombre ni el hombre de la mujer». El término griego *choris* se interpreta así en el sentido del v. 12, que afirma que, incluso en la creación, mujeres y hombres son interdependientes, porque la mujer fue hecha (en el principio) del hombre, pero ahora el hombre nace de la mujer y en cualquier caso «todo proviene de Dios». El v.12 indica claramente que el argumento bíblico-midráshico de Pablo no quiere negar la interdependencia ni la reciprocidad de relaciones en la creación del hombre y la mujer. Si *choris* se traduce por «sin» o por «independiente», entonces el v. 11 debería mantener el mismo sentido para su relación en el Señor.

Josef Kürzinger ha analizado los argumentos en favor de tal traducción y ha llegado a la conclusión de que su base es endeble. Habitualmente, el término no significa «sin», sino «diferente de», «distinto», «de otra manera», «heterogéneo» o «de otra clase» (80).

(79) Véase Conzelmann, *1 Corinthians*, p 190, nn 96-97

(80) J Kurzinger, «Frau und Mann nach 1 Kor 11,11f » en *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), pp 270-75, Murphy O'Connor («Sex and Logic», pp 497 y ss) acepta también la corrección de Kurzinger pero termina de nuevo con la interpretación «igual pero diferente». « la mujer re-creada tiene una autoridad igual a la del hombre (vv 10-12) Los dos están relacionados (*dia touto*, v 10) en la medida en que la mujer tiene este poder precisamente en tanto que mujer Un nuevo status es acordado a la mujer y no a un ser ambiguo cuyo peinado 'no-femenino' era una afrenta a la convenciones generalmente aceptadas» (p 498)

La mejor traducción del v. 11 sería entonces «En el Señor, la mujer no es diferente del hombre ni el hombre de la mujer». En otras palabras, dado que los cristianos, mujeres y hombres, son iguales, los cabellos recogidos en alto deben entenderse como símbolo litúrgico del poder profético de la mujer, pues en la comunidad cristiana mujeres y hombres no son diferentes unos de otros. Las diferencias que podrían existir sobre la base de naturaleza y creación no están ya presentes en las asambleas de culto de los cristianos.

Resumiendo, Pablo no argumenta en 11,2-16 en favor de la *diferencia* «creacional» o «simbólica» entre mujeres y hombres a pesar de su igualdad en Cristo, sino en favor de las costumbres de los cabellos recogidos en alto como símbolo del poder profético y carismático de la mujer. Como sus otros argumentos en 1 Co 11,2-14,40, sus recomendaciones van dirigidas a deshacer la impresión de locura y frenesí tan característica de los cultos orgiásticos. El decoro y el orden debido en la comunidad exige que las mujeres profetas y carismáticas activamente comprometidas en el culto se comporten de forma «apropiada». Estos son los motivos por los que Pablo elabora una argumentación teológica más o menos convincente sobre el peinado «adecuado» como símbolo cúltico del poder espiritual de las mujeres y de la igualdad en el Señor. Su objetivo no es reforzar las diferencias de género, sino promover el orden y el carácter misionero de la comunidad.

1 Co 14,33b-36: Se discute si estos versículos son una exhortación paulina auténtica o si fueron añadidos por un redactor de la escuela paulina posterior (81). Como estos versículos no pueden excluirse por razones de crítica textual sino que se declaran habitualmente inauténticos por razones teológicas, parece más oportuno desde el punto de vista exegético aceptarlos como afirmaciones paulinas originales y explicarlos en su contexto. Como en el capítulo 11, también en los capítulos 12-14 intenta Pablo persuadir a los corintios de que el orden y el decoro deberían ser más valorados que el estado espiritual y el ejercicio de la inspiración pneumática individual. Mientras los corintios parecen haber estimado la glosolalia por encima de todo, Pablo se inclina por el don de profecía y la interpreta en términos de razón, orden y misión (14, 5, 19) (82). Los pneumáticos corintios no deberían

(81) Muchos especialistas aceptan que 1 Co 14,33b-36 como una interpolación post-paulina; véase especialmente G. Fitzer, *«Das Weib schweige in der Gemeinde»* (TEH 110; Munich: Kaiser, 1963); Conzelmann, *1 Corinthians*, p. 246; y la crítica de los argumentos por Feuillet, «La dignité et le rôle», pp. 162-70.

(82) Véase E. E. Ellis, «'Spiritual' Gifts in the Pauline Community» en *NTS* 20 (1974), pp. 128-44; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (StNT 10; Gütersloh: Mohn, 1975), pp. 11-45.

interesarse por la exhibición de sus dones espirituales, sino por la construcción de la comunidad y por la impresión que causaban a los interesados no iniciados (14,16, 17, 23 y ss.).

14,26-36 se comprende como una serie de instrucciones de la iglesia para los glosolalistas (vv. 27 y ss.), profetas (vv. 29-33) y esposas (vv. 34-36) (83). Estas reglas están formuladas de una forma semejante en su estructura. Las recomendaciones de carácter general (vv. 27, 29,34) se complementan con frases que las concretan (vv. 28, 30, 35). Las reglas segunda y tercera se desarrollan con las razones que las motivaron (vv. 31-32, 34a, 35b). Sin embargo, la regla para las esposas es diferente en la medida en que termina con una doble pregunta (v. 36) que parece subrayar la importancia de la última regla.

Se piensa con frecuencia que 1 Co 14,33-35 se dirige a las mujeres en general y que contradice, por tanto, a 11,2-16 que supone que las mujeres eran pneumáticas y que como tales oraban y profetizaban en el culto de la comunidad. La dificultad puede resolverse si admitimos que la exhortación no va dirigida a todas las mujeres sino sólo a las esposas de los cristianos, pues el capítulo 7 aclara que no todas las mujeres de la comunidad estaban casadas o tenían esposos cristianos. Por consiguiente, no podían preguntar en casa a sus maridos. 1 Co 7,32-35 confirma la interpretación de que la prohibición de 14,34-36 se aplica sólo a las esposas. Aunque en 1 Co 7 Pablo reconoce la igualdad y reciprocidad de marido y mujer, su preferencia ascética por el celibato es evidente (84). En 7,32-35 interpreta la tradición del apocalíptico «como si no» de 7,29-31 desde una perspectiva misionera cristológica. La persona casada, dice Pablo, está dividida y preocupada por los asuntos del matrimonio y la familia, mientras la persona no casada está completamente dedicada a los asuntos del Señor. Es evidente que Pablo «retoma aquí conceptos morales burgueses que no tienen valor absoluto, sino convencional» (85). El argumento de Pablo es sorprendente, como anteriormente señalamos, pues sabemos de parejas misioneras que dedicaron sus vidas al servicio del Señor.

La completa dedicación de las mujeres no casadas y de las vírgenes —no del hombre no casado, sin embargo— está cualificada más adelante con la oración subordinada «de ser santa en el cuerpo y en el espíritu» (7,34). Pablo atribuye aquí una santidad especial a la mujer no casada y virgen, aparentemente por no ser tocada por ningún hombre (cf. 7,1) (86). Podemos, por tanto, suponer que Pablo acepta la par-

(83) Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, pp. 253-88.

(84) Véase K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium* (FRLANT 113; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 80-123.

(85) Conzelmann, *1 Corinthians*, p. 134.

(86) Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, p. 115.

ticipación pneumática de estas mujeres «santas» en el servicio cúltico de la comunidad, pero en 14,34 y ss. se manifiesta contra tal participación activa de las mujeres casadas. Como en 1 Co 7,35, también aquí Pablo concluye su exhortación invocando el decoro.

Probablemente Pablo se inspira para su argumentación teológica en la tradición misionera judeo-helenista que, como afirma Josejo, había adoptado las exhortaciones greco-romanas sobre la subordinación de las esposas como parte de la «ley» (87). El tradicional sentimiento romano contra las matronas que hablaban en público y se reunían para manifestaciones públicas queda expresado en el discurso del cónsul Cato contra las mujeres romanas que pretendían la abolición de la ley Oppia. Si bien este incidente sucedía a finales del siglo III a.C., el discurso fue compuesto por Livio en el siglo I.

> Conciudadanos, si todos nosotros hubiésemos establecido que el derecho y la autoridad del marido deben ejercerse sobre la madre de la propia familia, tendríamos menos dificultades con las mujeres; ahora, en casa, nuestra libertad está confiscada por la furia femenina; aquí, en el Foro, machacada y pisoteada... ¿Qué clase de conducta es ésta? ¡Desfilar en público, bloquear las calles y hablar con los maridos de otras mujeres! ... ¿No podíais plantear las mismas preguntas a vuestros maridos en vuestras casas? ... ¿Entregar el poder a su naturaleza desenfrenada y esperar que esta criatura indómita ponga límite a su propia libertad? Todo lo que no hagan por sí mismas, la cosa más insignificante que se les imponga por costumbre o por ley, la sienten como una ofensa. ¿Que quieren libertad? Más bien licencia (si hemos de decir la verdad) en todo... Tan pronto como empiezan a ser nuestras iguales, quieren hacerse superiores (88).

La regla de la comunidad de 1 Co 14,34-36 deja entrever que, en la asamblea cúltica cristiana, las mujeres se habían atrevido a preguntar a los maridos de otras mujeres o a señalar algunos de sus errores durante el tiempo que la congregación dedicaba a la interpretación de las Escrituras y las profecías. Tal conducta iba contra las costumbres tradicionales y contra la ley. Sin embargo, el texto no dice

(87) S. Aelan, «A Rabbinic Formula in 1 Co 14,34» en *Studia Evangelica* 87 (1964), pp. 513-25:517 y ss.; y especialmente Crouch, *Colossian Haustafel*, pp. 138 y ss.

(88) M. F. Lefkowitz y M. Fant, eds., *Women in Greece and Rome* (Toronto: Samuel-Stevens, 1977), p. 135. Para la tendencia androcéntrica de la historiografía de Tito-Livio, véase S. E. Smethurts, «Women in Livy's History» en *Greece and Rome* 19 (1960), pp. 80-87; N. P. Miller, «Dramatic Speech in the Roman Historians» en *Greece and Rome*, n.s. 22 (1975), pp. 45-75.

que las esposas debieran someterse a la dirección de la comunidad o a sus maridos. Pide simplemente que guarden silencio y permanezcan sumisas en las asambleas de la comunidad.

No obstante, la principal preocupación de Pablo no es la conducta de las mujeres, sino la protección de la comunidad cristiana. Quería evitar que fuera confundida con lo cultos orientales, orgiásticos y secretos, que socavaban el orden público y contravenían la decencia. Pues, como hemos visto, ya en el siglo II y III a.C. un tratado neopitagórico procedente de Italia, al tratar del comportamiento de las mujeres, afirmaba: «Las leyes públicas impiden la participación de las mujeres en estos ritos (cultos secretos y orgías cibelinas), particularmente en los que fomentan la embriaguez y el éxtasis» (89).

Las preguntas del v. 36 indican que Pablo espera ser discutido. Se sugiere con frecuencia que estas preguntas se dirigen a toda la comunidad, ya que las mujeres no podían pretender que la palabra de Dios tenía su origen en ellas o que eran ellas las únicas a quienes les había llegado. Sin embargo, si consideramos que las misioneras cristianas más eminentes, como Prisca, Junia y quizás Apia, estaban casadas y que, en general, las restantes mujeres mencionadas en las cartas paulinas no son descritas como vírgenes, viudas o célibes, una argumentación en sentido contrario resulta plausible. Puesto que, como hemos visto, se llamaba a las mujeres casadas a la predicación misionera, siendo con frecuencia fundadoras de iglesias domésticas, la pretensión de Pablo de que permanecieran en silencio y preguntasen sólo a sus maridos y en su casa parece inaceptable. Pablo se da cuenta de que esta regla va contra la práctica en vigor de las iglesias misioneras de los centros urbanos helenistas. Apela, por tanto, para esta regla y la precedente, a la autoridad del Señor (v. 35). En última instancia, no es la teología, sino la preocupación por el orden y el decoro lo que determina la reglamentación de Pablo respecto a la conducta de las mujeres y hombres pneumáticos en el culto de la comunidad (v. 40).

En conclusión: Mediante el análisis precedente he intentado demostrar que las exhortaciones paulinas a las mujeres que aparecen en 1 Corintios, deberían comprenderse en el contexto de la argumentación de Pablo contra los comportamientos orgiásticos en el culto de la comunidad. Por una parte, 11,2-6 no niega a las mujeres el derecho a profetizar y orar en la asamblea, sino que insiste en que mujeres y hombres son iguales en la comunidad cristiana y en que no deben conducirse con actitudes características de los cultos orgiásticos. Por otra parte, la regla de la comunidad de 14,33-36 tiene como marco

(89) Lefkowitz y Fant, *Women in Greece and Rome*, p. 86.

una situación específica, a saber, el uso de la palabra y las preguntas planteadas por las mujeres en las asambleas públicas de culto. Aquí, como en 7,34 y en 9,5, Pablo parece limitar la participación activa de las mujeres casadas en los «asuntos del Señor». Las preguntas retóricas con las que concluye indican que no espera que su reglamentación sea aceptada sin protestas por la comunidad corintia, en la que figuraban mujeres casadas en calidad de apóstoles cristianas y misioneras destacadas. Sin embargo, Pablo está más preocupado por preservar el orden y el decoro, para que ningún visitante pudiese acusar a los cristianos de locura religiosa. En ambos pasajes Pablo fija un límite y una restricción a la participación pneumática de las mujeres en el culto de la comunidad. No sabemos si las mujeres y los hombres de Corinto aceptaron sus condiciones. No obstante, el amor patriarcalizante de los códigos domésticos deutero-paulinos y las instrucciones de las pastorales son otros desarrollos de la argumentación paulina que llevarán en el futuro a una gradual exclusión de las mujeres de las funciones eclesiales y a la progresiva patriarcalización de toda la iglesia.

Imágenes y metáforas patriarcales

Mientras que las dos modificaciones de Pablo a Ga 3,28 que acabamos de estudiar son muy discutidas por los especialistas en «Pablo y las mujeres», se presta poca atención a las imágenes y al lenguaje patriarcales introducidos por Pablo. De especial significación es la idea que tiene de sí mismo como «padre de la comunidad» y la imagen de esposa que atribuye a la comunidad cristiana.

Pablo no sólo utiliza la metáfora de «padre», sino también la de «madre» y «nodriza» para describir sus relaciones con las comunidades por él fundadas y con las personas que convirtió al Evangelio. Al transmitirles el mensaje evangélico les ha engendrado, les ha dado una vida nueva, les ha alimentado como si fuesen recién nacidos y les ha formado como hijos de Dios (90). El esclavo Onésimo se ha convertido en su hijo y Pablo, a su vez, en su padre (Flm 10). Timoteo ha trabajado con Pablo al servicio del Evangelio como un hijo con su padre (Flp 2,22). Es «hijo mío querido y fiel en el Señor» (1 Co 4,17). Pablo exhorta a los corintios a imitarle pues «he sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús» (4,15). Tenían muchos guías, pero no muchos padres. Pablo les amenaza con ir a Corinto y pregunta a los más arrogantes: «¿Qué preferís, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre?» (4,21).

Aunque Pablo recalca su cariño paternal hacia sus «hijos», a quienes ha convertido, abre, no obstante, la puerta a la introducción de la autoridad patriarcal en la comunidad cristiana. Esta «paternidad espiritual» (91) posibilita una comprensión de la comunidad cristiana como «nueva familia de Dios» que tiene «padres» aquí en la tierra y ya no un solo y único «padre» en el cielo. Aun cuando Pablo puede todavía «mezclar» las metáforas de padre, madre y nodriza, se concibe a sí mismo y a su autoridad en términos de «paternidad», al ser él mismo hombre. Pretendiendo «haber dado» vida a sus hijos, resta importancia al poder natural de engendrar de las madres y asocia «paternidad» con bautismo y renacimiento. De esta forma hace posible que las generaciones posteriores transfieran la jerarquía de la familia patriarcal a la nueva familia de Dios. Esto es cierto, aun cuando él, ciertamente, pueda no concebir su autoridad (92) y su ministerio con carácter patriarcal, sino más bien como la nutrición y los cuidados constantes de una nodriza o una madre.

En su debate con los «superapóstoles» Pablo se presenta en 2 Co 11,2-3 (93) como un padre que ha prometido a su hija, la iglesia de Corinto, como virgen pura, a Cristo. Aunque la figura de Cristo como esposo es conocida desde las tradiciones sinópticas, es aquí donde por vez primera encontramos la metáfora de la esposa aplicada a la iglesia. Con esta imagen, Pablo vuelve a los profetas del Antiguo Testamento que vieron reiteradamente a Israel como esposa de Yahveh. Oseas 2,20-22 presenta esta relación como un compromiso, pero no se menciona aquí ningún casamentero (94). En el Apocalipsis la imagen de

(90) Para la «maternidad espiritual», véase Ga 4,19 y Betz, *Galatians*, pp. 233 y ss.; para «paternidad espiritual», véase 2 Co 2,14; y para la comparación con una «nodriza», véase 1 Ts 2,11 y especialmente S. Malherbe, «'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to 1 Ts 2» en *NovT* 12 (1970), pp. 203-17.

(91) Véase Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 3, pp. 340 y ss.; G. Schrenk, «patēr» en *TDNT* 5, pp. 958 y ss.; P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (París: Gabalda, 1968); P. A. H. de Boer, *Fotherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety* (Leiden: Brill, 1974).

(92) Para un análisis sociológico de la «autoridad apostólica» en Pablo, véase J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 278. Insiste en el hecho de que la autoridad de Pablo estaba basada en «lo que tiene en común con los carismas cristianos habituales y no en relación a lo que la diferencia de los otros».

(93) Véase, por ejemplo, P. C. Hanson, *II Corinthians* (Londres: SCM Press, 1954), pp. 79 y ss.; Jean Hering, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Londres: Epworth Press, 1967), pp. 783 y ss.

(94) Véase mi «Interpreting Patriarchal Traditions» en L. Rusell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Filadelfia: Westminster, 1976), pp. 46 y ss.; H. Balz-Cochois, «Gomer oder die Macht der Astarte: Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4» en *EvTh* 42 (1982). pp. 37-65.

la novia no se refiere a la comunidad cristiana histórica, sino a la comunidd escatológica de la nueva Jerusalén. En 2 Co 11,2 la comunidad entera, mujeres y hombres, es comparada la novia virgen que espera a Cristo como el esposo escatológico (95).

La imagen opuesta a la de la novia-virgen/Cristo-esposo es la de Eva y la serpiente. Pablo teme que la comunidad pueda asemejarse a Eva —engañada por la astucia de la serpiente— si sigue a los «superapóstoles» (11,5) que han separado a los corintios de su devoción pura y sincera a Cristo. Pablo está «celoso» y teme que estos falsos maestros puedan seducirles y apartarles de su compromiso con Cristo, tal como la serpiente sedujo a Eva. Siempre que Pablo menciona el poder del pecado, menciona también a Adán, representante de la «humanidad vieja», cuya imagen opuesta es Jesucristo, representante de la «humanidad nueva» (96). Hace referencia a Eva para subrayar la credulidad de la comunidad de Corinto, representada aquí como novia-virgen.

La diferencia entre la utilización que hace Pablo de la imagen de Eva y la que hará la teología posterior aparece con claridad cuando comparamos 2 Co 11,3 con 1 Tm 2,13 y ss., los dos únicos pasajes del Nuevo Testamento que mencionan a Eva. En 1 Tm 2,13 y ss. Adán y Eva están yuxtapuestos, pero se subraya que Adán fue creado primero, mientras que Eva lo fue después (97). Adán no fue engañado, pero Eva sí lo fue y se convirtió en pecadora. Este pasaje restringe así, explícitamente, la imagen de Adán a los hombres y la de Eva a las mujerés, a fin de señalar la prioridad y fidelidad del hombre frente a la mujer. Pablo, por el contrario, asocia la imagen de Eva a mujeres y hombres, esto es, a toda la comunidad. No pretende poner en relación a Eva con las mujeres para atribuir a éstas una posición secundaria en la comunidad. Sin embargo, al emplear la metáfora de la virgen-novia-iglesia que, como Eva, corre peligro de ser seducida por los «superapóstoles», abre la puerta a las especulaciones posteriores que trasladarán la relación conyugal —entre Israel y Yahveh, entre la iglesia y Cristo y entre Eva y la serpiente— a las mujeres.

(95) Cf D C Smith, «Paul and the Non-Eschatological Woman» en *Ohio Journal of Religious Studies* 4 (1976), pp 11-18 16

(96) Véase R Scroggs, *The Last Adam* (Filadelfia Fortress, 1966), y especialmente E Kasemann, «On Paul's Antrophology» en su *Perspectives on Paul* (Filadelfia Fortress, 1971), pp 1-31, véase también R Scroggs, *Paul for a New Day* (Filadelfia Fortress, 1977)

(97) C K Barrett (*The Pastoral Epistles* [Oxford Clarendon Press, 1963], p 56) resume de esta forma. «Adán, primero en la creación, Eva, primera en el pecado» Para una interpretación judía de Gn 3,13, véase Hanson, *II Corinthians*, pp 65-77

CONCLUSION

La interpretación y adaptación de la declaración bautismal de Ga 3,28 realizada por Pablo en sus cartas a la comunidad de Corinto, afirma inequívocamente la igualdad de los dones carismáticos de mujeres y hombres en la comunidad cristiana. Las mujeres, como los hombres, son profetas y responsables del culto de la comunidad. Las mujeres, como los hombres, son llamados a abstenerse del matrimonio. Las mujeres, como los hombres, tienen derechos y obligaciones recíprocas en lo que concierne a las relaciones sexuales en el matrimonio.

Sin embargo, al introducir una distinción entre aquellos que están casados y los que no lo están, a propósito del trabajo misionero, asigna Pablo a los primeros los cuidados de este mundo y atribuye a los últimos un estado especial de pureza y santidad. Restringe, por tanto, más severamente la participación activa de las esposas cristianas en el culto de la comunidad. Su utilización de la metáfora de la novia-virgen referida a la iglesia, así como la descripción simbólica de su apostolado como paternidad, abre el camino a una introducción de los valores patriarcales y las dualidades sexuales.

Aunque introduce un elemento de fuerte tensión entre la comunidad cristiana y la sociedad en general al manifestar su preferencia por el estado célibe de los cristianos, sus exhortaciones referentes a las asambleas de los corintios muestran su preocupación por reducir esta tensión cuanto sea posible (98). Insiste en el peinado «adecuado» a las mujeres activa en las asambleas cristianas porque quiere evitar que los «no iniciados» puedan confundir las asambleas cristianas con celebraciones orgiásticas. Justifica esta costumbre teológicamente, interpretándola como un símbolo de su poder espiritual en Cristo. Además, silencia los discursos públicos de las esposas considerándolos, según el sentir tradicional romano, contrarios a «la ley y la costumbre». De manera semejante, en el caso de los matrimonios mixtos, limita la libertad de los cristianos para separarse de su cónyuge no creyente al hacer depender la separación de la decisión del no creyente. No obstante, el interés de Pablo al actuar así es un interés misionero y no va dirigido contra la libertad espiritual ni contra la implicación carismática de las mujeres en la comunidad.

(98) Para esta ambiguedad fundamental en Pablo, véase W A Meeks, 'Since Then You Would Need to Go Dut of the World' Group Boundaries in Pauline Christianity» en T J Ryan, ed , *Critical History and Biblical Perspective* (Villanova, Pa College Theology Society, 1979) pp 4-29

Asi, la influencia de Pablo sobre el liderazgo de las mujeres del movimiento misionero cristiano tiene una doble vertiente (99). Por una parte, afirma la igualdad y la libertad cristianas. Abre las puertas a un nuevo estilo de vida independiente para las mujeres, alentándolas a mantenerse libres de la esclavitud del matrimonio. Por otra, subordina el comportamiento de la mujer en el matrimonio y en el culto a los intereses de la misión cristiana y reduce sus derechos no sólo en cuanto «pneumáticas» sino también como «mujeres», pero no encontramos tales restricciones explícitas sobre el comportamiento de los hombres *qua* hombres en la asamblea. Las tradiciones post-paulina y pseudo-paulina prolongarán estas restricciones para transformar la igualdad en Cristo entre mujeres y hombres, esclavos y libres, en una relación de subordinación en la casa que, por una parte, elimina a las mujeres de las responsabilidades del culto y de la comunidad y, por otra, restringe el ministerio acordado a las mujeres.

(99) Si se pasa por alto esta tensión en los escritos de Pablo, puede ser alternativamente tachado de «chauvinista» o saludado como «liberacionista».

TERCERA PARTE

TRAS LAS HUELLAS DE LUCHAS PASADAS

PATRIARCADO Y MINISTERIO

En las últimas décadas del siglo I aparecen textos cristianos que pretenden ordenar las relaciones según el modelo de la casa greco-romana. (Los autores de Colosenses, Efesios y las Pastorales apelan a la autoridad de Pablo (1). Aunque 1 Pedro esté escrita en nombre de Pedro, la carta contiene numerosas huellas de las tradiciones paulinas (2)). Los autores de los textos post-paulinos preconizaban la adopción del orden patriarcal de la casa greco-romana con sus exhortaciones a la subordinación y sumisión del grupo socialmente más débil (3). Es posible que en un principio lo hicieran con vistas a reducir las tensiones políticas entre el grupo cristiano y la casa patriarcal pagana. Sin embargo, al mismo tiempo, los escritores cristianos aplicaban también este esquema de sumisión patriarcal a su propia concepción de la comunidad y a la vida de la iglesia como casa de Dios. Es interesante observar que la mayor parte de los primeros escritos cristianos que se manifiestan en favor de este modelo de la casa patriarcal van dirigidos a las iglesias del Asia Menor.

La situación de las iglesias del Asia Menor (4) parece haber sido muy cambiante y diversificada. No existe ni una forma estable de función mono-episcopal, ni una estructura de organización unificada.

---

(1) Para un análisis en profundidad de los textos atribuidos a Pablo, véase W G Kummel, *Introduction to the New Testament* (Nashville Abingbon, 1975), pp. 315-87, y otras introducciones generales al Nuevo Testamento

(2) Cf , por ejemplo, H Goldstein, Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief (SBS 80, Stuttgart. Katholisches Bibelwerk, 1975)

(3) Véase mi «Discipleship and Patriarchy Early Christian Ethos and Christian Ethics in a Feminist Perspective» en L Rasmussen, ed , *Selected Papers 1982 The American Society of Christian Ethics* (Waterloo, Ont Council on the Study of Religion, 1982), pp 131-72, para una crítica de las obras sobre el tema

(4) Para una bibliografía detallada sobre Asia Menor y las iglesias de Asia Menor, véase J.H Elliott, *A Home for the Homeless. A sociological Exegesis of 1 Peter* (Filadelfia: Fortress, 1981), pp. 88-90

La forma organizativa más corriente era probablemente la iglesia doméstica, si bien los carismáticos itinerantes y las reuniones a la manera de las escuelas continuaban también la misión paulina (5). Teológicamente, diversos estratos de la tradición cristiana primitiva parecen haberse fundido en las comunidades de Asia Menor. La autoridad profética, la esperanza apocalíptica, la presión de la sociedad establecida, la renuncia ascética al matrimonio y a la familia, las tendencias judaizantes, la confesión del docetismo, los conflictos y rivalidades entre los líderes de diferentes grupos, la persecución romana y el ostigamiento a que se veían sometidas, todos estos elementos configuraban el efervescente medio vital de las mujeres del Asia Menor a finales del siglo I.

Juan, el autor del Apocalipsis, e Ignacio de Antioquía, escribieron cartas a las iglesias más importantes de la región. Lucas-Hechos y el cuarto evangelio en su forma final podrían haber sido escritos para esas comunidades. Los *Hechos de Pablo y Tecla* fueron escritos por uno de los ancianos de Asia. La correspondencia entre Plinio y Trajano, el libro cuarto de los *Oráculos Sibilinos*, el Apocalipsis y 1 Pedro dan testimonio de la precaria situación política de estas comunidades, debido en parte a su resistencia al culto y la política imperiales. Importantes cristianos de Asia del siglo II nos son todavía conocidos: Jezabel, cabeza de una escuela profética de Tiatira, Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, Alce de Esmirna, Polícrates de Efeso, Marción y Marco junto con sus seguidoras, así como las profetas montanistas Maximila, Priscila y Montano.

Las excelentes rutas del Asia Menor Occidental permitían largos viajes y facilitaban las comunicaciones (6). Las iglesias del Asia Menor podían ser pequeñas, pero no estaban aisladas. Mantenían fuertes lazos con otros centros cristianos, en especial con Antioquía y Roma. Comerciantes, como Lidia de Tiatira, negociantes como Prisca y Aquila, prisioneros como Ignacio de Antioquía, mantenían un vivo intercambio entre las diferentes regiones misioneras del movimiento cristiano. Profetas itinerantes, misioneros ambulantes y emisarios eclesiales, aportaban nuevas ideas y nuevos puntos de vista o costumbres teológicas a los cristianos de Asia. Aunque los estudios retrospectivos podrían separar las diferentes tradiciones cristianas y diferenciar las aportaciones teológicas de Pablo, Juan o Lucas, los miembros de las iglesias de Asia no son, probablemente, capaces de hacerlo. Así pues, al estudiar la situación del movimiento cristiano en Asia Menor a finales del siglo I debe tenerse en cuenta la coexistencia, las influencias y las fusiones entre diversas tradiciones. La variedad de las expresiones teológicas y literarias procedentes de esta región debe estar enraizada en una situación histórica compleja y poco definida. Sin embargo, si la principal forma de organización de la comunidad cristiana era la iglesia doméstica, tal pluralidad de perspectivas y concepciones teológicas es fácilmente comprensible.

(5) Véase mi «Apokalypsis and Propheteia: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy» en J. Lambrecht, ed., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL 53; Gembloux: Duculot, 1980; Leuven: University Press), pp. 105-28.

(6) Véase, por ejemplo, V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften: Kleinasien* (Gütersloh: Bertelsmann, 1922), especialmente pp. 1-62.

Las mujeres se encontraban también al frente de dichas iglesias domésticas del Asia Menor. Hemos visto que Pablo saluda a Apfia como miembro importante de la iglesia doméstica de Filemón (7). No la nombra como hermana de éste, lo que hace pensar que era su mujer, como aceptan numerosos exegetas contemporáneos. Al igual que a Filemón y Arquipo, se la describe también como colaboradora de Pablo. El autor de Colosenses envía saludos especiales a Ninfa y la iglesia de su casa, mientras el autor de 2 Timoteo recuerda los esfuerzos misioneros de Prisca y Aquila en Efeso enviándoles saludos (4,19). Saluda también a una mujer llamada Claudia, de la que no conocemos más que el nombre. Como Eubulo, Lino y Pudente, debe haber sido bien conocida por los destinatarios de la carta (4,21). La misma carta subraya que Timoteo debe su fe a su abuela Loida y a su madre Eunice. Dado que no se menciona al padre de Timoteo, cabe suponer que únicamente la línea femenina de la familia era cristiana. Las mujeres son presentadas como fieles transmisoras y garantes de la fe cristiana (1,5). Esta enumeración de las mujeres como transmisoras de la fe —Loida, Eunice, Timoteo— está en paralelo a la línea de continuidad en el servicio fiel del mismo Pablo —«mis padres» (1,3), el propio Pablo y Timoteo, que es llamado por Pablo «hijo querido» (1,2) (8).

A comienzos del siglo II, Ignacio de Antioquía saluda a mujeres únicamente en dos cartas. Sin embargo, en estas cartas concede tal importancia a las mujeres, que los hombres casi quedan ignorados. Por otra parte, los saludos de otras epístolas de Ignacio mencionan sólo a Policarpo y a la iglesia de Esmirna (*Efesio, Tralia, Magnesia*), a algunas personas que le acompañaban en Troas (*Filadelfia*) y a

(7) En favor de la hipótesis de que esta iglesia perteneciera a la comunidad cristiana de Colosas, véase E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1971), p. 186.

(8) Véase el debate sobre la información acerca de las personas que aparecen en 2 Timoteo en M. Dibelius y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Filadelfia: Fortress, 1972), pp. 127 y ss.

Crocus, un representante de la comunidad efesia a quien quizás fue confiada la *Carta a los Romanos*. Los saludos personales en las cartas dirigidas a Esmirna y a Policarpo se explican si consideramos que Ignacio sólo permaneció en Esmirna y Filadelfia el tiempo suficiente para informarse de la situación exacta y entrevistarse con las personas que dirigían la comunidad. Aunque sus relaciones con los cristianos de Filadelfia fueron algo tirantes, mantuvo contactos prolongados y positivos con los de Esmirna (9).

En la *Carta a Esmirna* (13,1) envía saludos no sólo a las casas de los «hermanos con sus esposas e hijos», sino también a las «vírgenes llamadas viudas» que parecen ser consideradas como un grupo social bien determinado. Saluda por su nombre a dos hombres, «los inimitables Dafnus y Eutecno», y a dos mujeres: Tavia y su casa, a quien quiere enraizada en la fe y en el amor en la carne y en el Espíritu» y Alce «que significa mucho» para Ignacio. En la *Carta a Policarpo* saluda de nuevo a Alce (8,3) y a la esposa (o viuda, o divorciada) de Epitropos con su hija y toda su casa. Epitropos, sin embargo, podría no ser nombre propio sino un título con el significado de «procurador». Puesto que no se menciona al *paterfamilias* sino a una mujer, ésta debe ser o bien la viuda, o bien la esposa de Epitropos (o del procurador) que no era cristiano. No disponemos de datos suficientes para decidir al respecto.

También se menciona a Alce en el *Martirio de Policarpo* (17,2), escrito unos cincuenta años después. Su hermano Nicetas es pagano y enemigo de los cristianos. Identificar a éste como «hermano de Alce» sólo tiene sentido si Alce era bien conocida para los cristianos de Esmirna y para Filomelio, a quienes va dirigido el escrito. Estos pasajes de Ignacio ponen de relieve el hecho de que la influencia y la actividad de Alce eran notorias en Esmirna, ciudad que, hasta el año 150, era muy conocida entre las iglesias de Asia (10). No sabemos cuál fue su papel en Esmirna y en las iglesias de Asia ni porqué significaba tanto para Ignacio. Alce, sin embargo, es sólo una más entre las muchas mujeres que —como ha señalado Grant— «tuvieron gran influencia en la iglesia y en la sociedad en el transcurso del siglo II» (11). Grant sugiere también que la misoginia de Tertuliano o Hipólito podría obedecer a resentimientos personales.

(9) Véase V. Corwin, *St, Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven: Yale University Press, 1960), pp. 16 y ss.

(10) Véase A. von Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Nueva York: Putnam, 1908), II, p. 70.

(11) R.M. Grant, «The Social Setting of Second-Century Christianity» en E.P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition* (Londres: SCM Press, 1980), I, pp. 16-29: 27 y ss.

Parece que la mujer anónima a quien se dirige la segunda carta joánica debe ser considerada como la cabeza de una iglesia doméstica. Aunque muchos especialistas piensan que «señora elegida» y «hermana elegida» son denominaciones simbólicas de las iglesias del Asia Menor (12), no existe ninguna razón poderosa para que así sea. Estas expresiones se entienden mejor como títulos honoríficos para las mujeres dirigentes de las iglesias domésticas (13), puesto que *kyria* o *domina* son tratamientos familiares para la *materfamilias* y Pablo utiliza «hermana» como título misionero. La expresión «hijos» puede referirse a hijos biológicos, pero en el contexto de la misión cristiana designan con mayor frecuencia a los «hijos espirituales» que son conversos. «Hijos» es un término utilizado también para designar a los discípulos o miembros de una escuela filosófica (14).

Dado que la tercera carta de Juan se dirige también al responsable de una iglesia doméstica, nada nos impide pensar que lo mismo sucede en la segunda. Malherbe ha observado que Diótrefes, a quien va dirigida 3 Jn, tenía una posición de poder y autoridad. «El retrato que de él se nos hace es el de un hombre que ejerce su poder, no de alguien que busca ayuda para imponer su voluntad... Puede no haber tenido autoridad eclesiástica, pero tenía poder para excluir de la asamblea doméstica a quienes se opusieran a él» (15). De manera similar se aconseja a la «señora elegida» que no admita en su casa a nadie que no enseñe la misma doctrina que enseña el anciano. El presbítero que escribe esta carta no tenía poder para ordenar, sino que «ruega» o «suplica» a la responsable de la iglesia doméstica. Le recuerda los mandamientos y la pone en guardia contra los predicadores docetas, si bien puede impedir que les dé hospitalidad. Tenemos aquí un ejemplo del poder personal y la gran influencia ejercida por aquellos cristianos acaudalados que ponían a disposición de las iglesias locales lugares de reunión, fondos económicos y su personal posición sociopolítica. El presbítero puede hacer apelaciones y ruegos para garantizar la hospitalidad a sus emisarios, puede advertir y expresar sus puntos de vista personales, pero ni Diótrefes ni la «señora elegida» están sujetos a su autoridad.

(12) Véase el debate sobre la cuestión en R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThKNT 13/3; Freiburg: Herder, 1963), pp. 306 y ss.

(13) Véase L. Swidler (Biblical Affirmations of Woman [Filadelfia: Westminster, 1977], pp. 315 y ss.) que comparte la opinión de E. Gaugler, *Die Johannesbriefe* (Zurich: EVZ-Verlag, 1964), p. 283.

(14) Véase mi artículo «The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel» en *NTS* 23 (1977), pp. 402-27.

(15) A.J. Malherbe, «The Inhospitality of Diotrephes» en J. Jervell y W.A. Meeks, eds., *God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl* (Oslo: Universitetsvorlaget, 1977), pp. 222-32:228 y ss.

Esta influencia y esta autoridad ejercida por las mujeres de las iglesias de Asia está muy en consonancia con la situación religiosa general y con la importancia social que tenían las mujeres en el Asia Menor. Incluso bajo el dominio romano, las mujeres desempeñaban un importante papel en la vida política, social y religiosa de la ciudad. El elevado número de inscripciones y de monumentos antiguos que mencionan nombres de mujeres es inusual (16). Aun en las ciudades más helenizadas y romanizadas las mujeres ocupaban cargos en la magistratura y la administración, eran sacerdotisas y miembros del personal encargado del culto. Bajo el imperio, el principal sacerdote de la Artemisa efesia, cuyo templo era una de las siete maravillas del mundo, no era ya un eunuco sino la gran sacerdotisa. La organización sacerdotal de Artemisa incluía un gran número de oficiantes, varones y hembras. El culto y las fiestas de Artemisa de Efeso (17) atraía a peregrinos de todo el mundo, especialmente de las regiones vecinas del Asia Menor. Las mujeres y los hombres participaban igualmente en los ritos de la Gran Diosa. Que los primeros cristianos eran conscientes de su rivalidad con este culto aparece en Hch 19,23-41 (18). Este relato apologético culpa a la predicación judía de los disturbios y hace decir al magistrado de la gran Artemisa que Pablo y sus compañeros «no son sacrílegos ni blasfemos contra nuestra Diosa» (19,37). Al mismo tiempo, el relato pone de relieve que la misión paulina no sólo amenazaba a los artífices que fabricaban y vendían estatuillas de Artemisa a manera de recuerdos, sino que también ponía en peligro el templo de la Gran Diosa «a quien adora toda el Asia y toda la Tierra» (19,27).

Las comunidades judías eran numerosas e influyentes en el Asia Menor occidental (19). Los derechos concedidos a los *politeuma* judíos de Sardes, son un ejemplo de la interrelación entre los asuntos civiles y religiosos; se autoriza a esta comunidad a respetar y practicar sus leyes ancestrales, a tener un lugar determinado para sus actividades

(16) Véase P Paris, *Quatenus Feminae Res Publicas in Asia Minore, Romanis Imperatibus, Attigerint* (Paris Burdingale, 1891) Para una valoración crítica del punto de vista de Paris, véase O Braunstein, *Die Politische Wirksamkeit der griechischen Frau* (Leipzig A Hoffman, 1911), pp 64 y ss , que insiste én el hecho de que el papel cívico-político de la mujer en Asia Menor fue excepcional en el mundo helenístico

(17) Cf L Ross Taylor, «Artemis of Ephesus» en F J Foakes-Jackson, eds , *The Beginnings of Christianity* (Nueva York MacMillan, 1933), V, pp 251-56, B Kotting, *Peregrination Religiosa* (Munster Regensburg, 1950), pp 32-57

(18) Véase mi «Miracles, Mission and Apologetics» en E Schussler Fiorenza, ed , *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame University of Notre Dame Press, 1976), pp 16-20

(19) Véase M Stern, «The Jewish Diaspora» en S Safrai y M Stern, eds , *The Jewish People in the First Century* (Filadelfia Fortress, 1974), I, pp 143-55

cúlticas, a juzgar sus asuntos internos en sus propios tribunales, a pagar a Jerusalén el impuesto del medio siclo y a tener representantes ante el gobierno imperial. Durante muchas generaciones los judíos de Sardes estuvieron integrados en la comunidad y jugaron un papel importante en la vida de la ciudad. Kraabel, que ha estudiado las comunidades judías del Asia Menor occidental, ha puesto de relieve que las mujeres eran miembros eminentes de las comunidades judías del Asia Menor (20). En una inscripción funeraria de Esmirna, datada en el siglo II o III, puede leerse:

> Rufina, mujer judía, presidenta de la sinagoga (*archisynagōgos*), mandó construir esta tumba para sus esclavas libertas y las esclavas educadas en su casa. Nadie más tiene derecho a ser enterrado aquí. Si alguien osara hacerlo, pagará mil quinientos denarios al tesoro sagrado y mil denarios al pueblo judío. Una copia de esta inscripción ha sido colocada en los archivos (21).

Esta inscripción nos proporciona una clave de la influyente posición de que gozaban las mujeres en las comunidades judías. Al menos algunas mujeres poseían los bienes suficientes como para construir sinagogas con sus propios medios, tener esclavos y liberarlos, e igualmente podían desempeñar funciones dirigentes en la sinagoga. Rufina, como presidente de la sinagoga, habría tenido a su cargo la realización de los servicios de la sinagoga, la colecta y también la oración y la enseñanza.

Las mujeres del Asia que, procedentes del Judaísmo o de su religión nativa, se convertían al Cristianismo, esperaban tener una influencia comparable en la comunidad cristiana. Las mujeres ricas en especial, debían dar por segura su influencia en la iglesia, puesto que su cultura y su religión las habían preparado para asumir posiciones importantes en la vida civil y en las instituciones religiosas. No obstante, sabemos por Plinio que la dirección ministerial de la comunidad cristiana no estaba restringida a las matronas ricas y libres, sino que las mujeres esclavas eran también «ministros» entre los cristianos. Las epístolas pastorales y las de Ignacio muestran que los esclavos, mujeres

(20) A T Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire, with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis, Lydia* (Th D diss , Harvard University, 1968), pp 42-50 Véase también S E Johnson, «Asia Minor and Early Christianity» en J Neusner, ed , *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Leiden Brill, 1975), II, pp 77-145 98

(21) CII 741 (=IG, IV, 1452) Para un análisis de esta inscripción, véase B J. Booten, «Inscriptional Evidence for Women as Leaders in the Ancient Synagogue» en *SBL Seminar Papers* 20 (1980), 1 y ss

y hombres, esperaban ser rescatados por la comunidad cristiana, «basándose en que eran 'hermanos'», es decir, miembros plenos de la nueva familia cristiana. Mientras que los nombres de mujeres cristianas eminentes nos dan una clave del liderazgo de las mujeres en el movimiento cristiano, la mención de mujeres esclavas como «ministros» indican que el discipulado de iguales estaba en proceso de transformarse en una comunidad de sumisión patriarcal. La dinámica de represión del liderazgo de las mujeres y la opresión continua de los esclavos y de los pobres, especialmente de las mujeres, en nombre del Cristianismo se entrelazan históricamente y tienen las mismas raíces en las estructuras patriarcales de dominación y sumisión.

Capítulo 7

LA MISION CRISTIANA Y EL ORDEN DE LA CASA PATRIARCAL

Como hemos visto, el ideal cristiano primitivo del discipulado de iguales practicado en la iglesia doméstica atrajo de manera especial a esclavos y mujeres, pero también ocasionó tensiones y conflictos con el ethos cultural dominante de la casa patriarcal. Ciertamente, mujeres y hombres, esclavos y libres, asiáticos, griegos y romanos, participaban plenamente en el culto de la Gran diosa, y en tal contexto religioso la confesión bautismal de Ga 3,28 no era utópica. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en el culto público de la Diosa, la esfera religiosa y pública de la iglesia y la esfera privada de la casa patriarcal no estaban netamente separadas en el contexto cristiano. En la medida en que los cristianos se consideraban la nueva familia (22) y expresaban institucionalmente esta autocomprensión en la iglesia doméstica, las esferas público-religiosa y privada-patriarcal ya no se diferenciaban. De hecho, era el ethos religioso de igualdad lo que se transmitía y lo que entraba en conflicto con el ethos de la casa patriarcal. El movimiento misionero cristiano proponía, pues, una visión y una praxis alternativas a las de la sociedad y la religión dominantes.

(22) Para una visión de conjunto de este punto en los textos del Nuevo Testamento, véase R. Hamerton-Kelly, «God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus» (Filadelfia: Fortress, 1979), pp. 82-89.

COLOSENSES Y EL CODIGO DOMESTICO

Colosenses, escrita por un discípulo de Pablo (23), cita Ga 3,28 modificándola de forma considerable y contrarrestándola además con un código doméstico de sumisión patriarcal. Las relaciones de judíos y gentiles no eran ya un gran problema o preocupación para el autor. Probablemente, la separación entre las comunidades judía y cristiana ya había tenido lugar en la época en que fue escrito este texto. Al citar la fórmula bautismal (24), Colosenses menciona primero a los griegos y asocia el segundo elemento del par circuncisión/incircuncisión a «bárbaros y escitas» para recalcar que las diferencias y desigualdades nacionales y culturales son superadas en la humanidad nueva de Cristo. Ya que los escitas eran los patanes proverviales de la Antigüedad, es obvio que el autor de Colosenses está especialmente interesado en el par antinómico griegos y bárbaros. Mientras el tercer par de Ga 3,28, macho y hembra, no se menciona en absoluto, Col 3,11 elimina también la polaridad esclavo-libre que define la estratificación socio-política de la esclavitud institucional. Col 3,11 no yuxtapone ya esclavo-libre como alternativas opuestas, sino que los incorpora a la enumeración y situación de los incircuncisos: bárbaro, escita, esclavo, libre.

Aunque la carta a los Colosenses se refiere todavía a la liturgia bautismal y a la teología de las iglesias de Asia (25), no celebra tanto la restauración de la igualdad humana en la nueva comunidad cuanto un «acontecimiento cósmico en el que los elementos opuestos del universo se reconcilian unos con otros». La llamada teología entusiasta atribuida a los oponentes de Pablo en Corinto se expresa aquí en toda su amplitud. El bautismo significa resurrección y entronización con Cristo en el cielo, «mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal» (2,11) y la vida en el cielo más que en la tierra (2,1-4; cf. 2,12, 20). Los bautizados son liberados «del poder de las tinieblas» y transportados al «Reino del Hijo de su amor» (1,13). Están «muertos al

(23) Véase Lohse, *Colossians and Philemon*, pp. 173-83, para una comparación de Colosenses y la teología paulina; véase también J. Lähnemann, *Der Kolosserbrief* (Gütersloh: Mohn, 1971), pp. 11-28, 153-82.

(24) Lohse (*Colossians and Philemon*, pp. 142-47) sostiene que la serie ha sido tomada de la tradición. Pero, mientras la tradición insiste en el hecho de que la «nueva humanidad» o la «nueva creación» realizada en la comunidad cristiana «ha eliminado las distinciones en cuanto a la situación social», Col interpreta la expresión «revestir al nuevo ser humano» en términos morales.

(25) Véase especialmente W.A. Meeks, «In One Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians» en Jervell y Meeks, *God's Christ and His People*, pp. 209-21.

cosmos», han recibido un Misterio secreto (1,26 y ss.; 2,2-3) y tienen la seguridad de una herencia entre los «santos» en el reino de la luz. El autor de Colosenses coincide con su audiencia en esta teología de exaltación, pero discrepa con algunos colosenses sobre la forma en que este «universo simbólico» bautismal, este drama, debería rememorarse y hacerse efectivo. Mientras algunos miembros de la comunidad de Colosas creían que la «eliminación del cuerpo carnal» y la «nueva humanidad» del bautismo debían realizarse mediante prácticas ascéticas y complicadas observancias rituales, el autor insiste en la finalidad de la reconciliación y unificación en Cristo. La nueva «religión angélica» y la vida en el cielo no exigen prácticas ascéticas y rituales sino una conducta ética y una vida comunitaria (26). Desde el momento en que han sido resucitados con Cristo, deben «buscar las cosas de arriba» y «aspirar a las cosas de arriba». Lo hacen «desechando» «cólera, ira, maldad, maledicencia y palabras groseras» y «revistiéndose» de «entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente». Por encima de todo esto deben «revestirse» del «amor, que es el vínculo de la perfección» (3,5-17). Deben comportarse prudentemente con los de fuera y ser capaces de contestar a todos (4,5 y s.).

Este es el contexto del código doméstico (3,18-4,1), el primero y más preciso de los códigos domésticos del Nuevo Testamento. Su forma básica consta de tres pares de exhortaciones recíprocas concernientes a las relaciones entre esposa y esposo, hijos y padre y esclavos y amos. En cada caso, el primer miembro del par, socialmente subordinado, es exhortado a la obediencia al segundo, que es el superior. La estructura formal de este código consiste, pues, en una alocución (esposas), exhortación (sumisión a sus maridos) y motivación («como conviene en el Señor»). El único elemento cristiano del código colosense es la adición «en el Señor» (27). Sin embargo, el autor de Colosenses inserta aquí el código porque está preocupado no por la conducta de las esposas, sino por la de los esclavos.

La extensión con que se trata el tercer par de elementos del código, esclavo-amo, indica que la obediencia y la aceptación de la servidum-

(26) Para los múltiples intentos de identificar a los «oponentes» de Colosenses, véase F.O. Francis y W.A. Meeks, eds., *Conflict at Colossae* (SBLSBS 4; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1973).

(27) Sin embargo, Lohse (*Colossians and Philemon*, pp. 156 y ss.) sostiene que esta adición «no es un elemento meramente formal. Es más bien la vida entera, el pensamiento y la conducta de los creyentes lo que está subordinado a la soberanía del Kyrios».

bre por parte de los esclavos cristianos era un tema preocupante (28). Pide a los esclavos que cumplan su tarea con sencillez de corazón y dedicación «como para el Señor y no para los hombres» (3,23). No sólo se promete la recompensa escatológica a tal comportamiento, sino que también se amenaza con el juicio escatológico y el castigo para las malas conductas (3,24 y s.). La exhortación a los amos, en cambio, es muy breve y no tiene ningún componente cristiano salvo el recuerdo de que también ellos tienen un amo en el cielo. La conducta de los esclavos se compara aquí al servicio del Señor, mientras los «amos» son comparados al «Amo» del cielo. Es evidente que la buena conducta de los esclavos, según el autor, es la realización concreta de Ga 3,28, en la medida en que esclavos y libres tienen un único Señor en el cielo, Cristo, y pertenecen a la humanidad nueva ahora «oculta con Cristo en Dios» (3,3). No hay duda de que E.A. Judge está en lo cierto al afirmar que lo que escuchamos en estos mandatos es «la voz de la clase dominante» (29). No tenemos forma de determinar si «vuestros amos de este mundo» son únicamente amos paganos o también podían ser cristianos o no.

Al retomar la ética greco-romana del código doméstico patriarcal, Colosenses no sólo «espiritualiza» y moraliza la comprensión bautismal de la comunidad expresada en Ga 3,28, sino que hace también de la ética greco-romana una parte de la ética social «cristiana». Es importante, sin embargo, tener en cuenta que esta reinterpretación de la visión bautismal cristiana es tardía, pues no tiene lugar antes del último tercio del siglo I. Además, se encuentra sólo en un sector del Cristianismo primitivo, la tradición post-paulina, y no tuvo ninguna influencia en las tradiciones de Jesús. La insistencia en la igualdad y reciprocidad dentro de la comunidad cristiana que parecen haber expresado tanto los esclavos como las mujeres no se debe a un «exceso entusiasta» posterior (30) o a una ilegítima agitación con pretensiones emancipatorias. La verdad es justo lo contrario. Colosenses muestra cómo una perspectiva escatológica «entusiasta» realizada puede fomentar la conducta patriarcal y la aceptación, en el nombre de Jesucristo, de un status político-social de desigualdad y explotación.

Al estudiar el *Sitz im Leben* de la forma del código doméstico, los exegetas llegan a interpretaciones diferentes. Mientras algunos piensan que las exigencias de obediencia y sumisión a las viudas,

(28) Véase J E Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (FRLANT 109. Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), pp 150 y ss

(29) E A Judge, *The Social Pattern of Christian Groups* (Londres Tyndale Press, 1960), pp 60, 71

(30) Véase Crouch, *Origin and Intention*, p 141

niños y esclavos son genuinamente cristianas, la mayoría ve el código doméstico como una adaptación cristiana tardía de un código filosófico-teológico, greco-romano o judeo-helenístico. Dibelius (cf. también Weindinger y Lohse) considera que el código doméstico de Colosenses es una versión ligeramente cristianizada de un código ético estoico, y Lohmeyer (y más recientemente Crouch) ha insistido en el origen judeo-helenístico del código en un contexto misionero apologético. No sería el estoicismo, sino la religión judía oriental la que proporcionaría las líneas generales al código. Al adoptarlo, los cristianos siguieron tal como había sido desarrollada por su apologética misionera (31).

Más recientemente, los investigadores han señalado la importancia de los tratados económicos y políticos que reflejan una forma ya codificada por Aristóteles y adoptada por las escuelas filosóficas y morales del siglo I. Thraede señala que los moralistas de los primeros tiempos del imperio pretendían formular una ética que se situara en un punto medio entre las absolutas exigencias tradicionales de subordinación y obediencia al *paterfamilias* y los ideales de igualdad formulados en el período helenístico. Lo que se expresa en el código doméstico del Nuevo Testamento es la opción por «un concepto de dominación y autoridad éticamente humanizado y suavizado» (32). Pero mientras Lührmann insiste en que el *Sitz im Leben* de la forma y del *topos* es económico (33) con implicaciones políticas indirectas, Balch destaca el contexto político de las enseñanzas sobre el buen orden de la casa y la economía (34). Ambos están entrelazados, pues en la Antigüedad la «casa» era independiente económicamente, autosuficiente, estaba jerárquicamente organizada y, como tal, era la base del estado. Por consiguiente, los tres *topoi* «con respecto al

(31) Para una excelente crítica de la investigación anterior sobre los *Haustalfen*, véase Crouch, *Origin and Intention*, pp 9-36 y sus propias conclusiones en pp 146-51, véase también W Schrage, «Zur Ethik der Neutestamentlichen Haustafeln» en *NTS* 21 (1974/75), pp 1-22, W Lillie, «The Pauline House-tables», 86 (1975), pp 179-83, E Schweizer, «Die Weltlichkeit des Neuen Testaments Die Haustafeln» en H Doner, R Hanhart y R Smend, eds , Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie Festschrift fur Walther Zimmerli (Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp 397-413.

(32) K Thraede, «Zum historischen Hintergrund der 'Haustafeln' des NT» en *JAC Erganzungsband* 8 (1981), pp. 359-68.365.

(33) D Luhrmann, «Wo man nicht mehr Sklave und Freier ist Uberlegungen zur Struktur Fruchristlicher Gemeinden» en *Wort und Deinst* 13 (1975), pp 53-83, idem, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Okonomie» en *NTS* 27 (1981), pp 83-91

(34) D.L Balch, *Let Wives Be Submissive The Domestic Code in I Peter* (SBLM 26, Chico, Calif Scholars Press, 1981)

estado», «con respecto a la administración de la casa» y «con respecto al matrimonio», estaban estrechamente interrelacionados (35)

Aristóteles, que ha influido de manera decisiva en la filosofía política occidental así como en los conceptos legales americanos (36), mantiene contra Platón que la discusión política debe comenzar con la reflexión sobre el matrimonio, definido por él como una unión de «un soberano natural y un súbdito natural» (37) Cuando se añaden esclavos a la familia, se puede hablar de «casa» Varias «casas» constituyen un pueblo, y varios pueblos una ciudad-estado o *politeia*

> Todo trabajo de investigación debería comenzar por el estudio de las partes más pequeñas del objeto a estudiar, y las partes más pequeñas y más fundamentales de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos Debemos por tanto examinar la constitución y el carácter propio de cada una de las tres relaciones, esto es, de la relación amo-esclavo, de la relación matrimonial y, en tercer lugar, de la relacion de progenitura (*Política* I 1253b)

Forma parte de la ciencia doméstica saber gobernar a la esposa y los hijos como seres libres Sin embargo, la forma de gobierno es distinta Mientras el padre gobierna sobre sus hijos como un monarca, el marido ejerce un gobierno republicano sobre la esposa

> Pues el varón esta por naturaleza mejor dotado para mandar que la mujer y la persona anciana y más plenamente desarrollada, mejor preparada que el más joven e inmaduro Es cierto que en la mayor parte de los casos de gobierno republicano gobernador y gobernado cambian alternativamente pero el varón conserva esta relación con la mujer de manera continuada La soberanía del padre sobre los hijos, por otra parte, es la de un rey (*Política* I 1259b)

Contra quienes estiman que la esclavitud es contra naturaleza Aristóteles subraya el gobierno del alma sobre el cuerpo

> Es manifiesto que es natural y conveniente al cuerpo ser gobernado por el alma, y a la parte emocional ser gobernada por el intelecto, la parte que posee la razon, mientras que sería nocivo en

(35) F Wilhelm, «Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikdratidas, Periktione, Phintys» en *Rheinisches Museum* 70 (1915), pp 161 223 222

(36) Cf especialmente S Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton Princeton University Press, 1979), pp 234 304

(37) Vease Okin, *Women in Western Political Thought* pp 15 96, sobre Platon y Aristoteles, y Balch, *Let Wives Be Submissive*, pp 33 38

> todos los casos que ambas partes estuvieran en un mismo plano (*ison*) o en posiciones contrarias también en lo referente al sexo, el varón es el soberano y la mujer el súbdito Y lo mismo debe necesariamente aplicarse a la humanidad en general, por consiguiente, todos los seres humanos que difieren tan profundamente como el alma difiere del cuerpo son por naturaleza esclavos para los que ser gobernados por esta clase de autoridad es ventajoso (*Política* I 1254b)

Estas diferencias «naturales» justifican las relaciones de dominación en la casa y en el estado

> De aqui que existan por naturaleza varias clases de gobernantes y gobernados Pues el libre gobierna al esclavo, el varón a la hembra, el hombre al niño, de maneras diferentes Y todos poseen las diversas partes del alma, pero las poseen de formas distintas, pues el esclavo no posee en absoluto la parte deliberativa, y la mujer la tiene pero sin autoridad plena, mientras que el niño la tiene, pero en forma no desarrollada (*Política* I 1260a)

Es interesante observar que Aristóteles admite una excepción concerniente a las mujeres y a su posibilidad de gobernar con «autoridad» Habitualmente las relaciones entre marido y mujer son las correspondientes a la «aristocracia», pero cuando el esposo controla todo se convierte en «oligarquía», «pues gobierna con violación de la conveniencia y no en virtud de la superioridad» «Y a veces, cuando la esposa es una heredera, es ella la que gobierna En estos casos, pues, la autoridad no procede de la virtud, sino de la riqueza y el poder, como en una oligarquía» (Ética a Nicómaco VIII 1160b)

No obstante, puesto que la casa forma parte del estado, éste se verá amenazado si las diferentes normas del código doméstico no son fielmente respetadas

> La libertad concedida a las mujeres lo es a expensas de la *politeia* y la felicidad del estado Pues igual que el hombre y la mujer son parte de la casa, está claro que el estado también está dividido casi por la mitad en su población masculina y femenina, de manera que en toda *politeia* en que la posición de las mujeres está mal regulada, una mitad del estado debe considerarse relegada en la elaboración de la ley (*Política* II 1269b)

Esto es lo que ocurría en Esparta, donde las mujeres disponían de sus bienes a su antojo Aunque los espartanos intentaron que sus mujeres respetaran la ley, renunciaron ante la resistencia que ellas opusieron Los espartanos amaron y respetaron la riqueza y estuvieron

bajo el dominio de las mujeres. Éstas no sólo controlaban sus muchos bienes: ¡gobernaban también a sus propios gobernadores! Estas observaciones ponen de manifiesto que Aristóteles tenía conocimiento de un estado histórico constituido de manera muy diferente.

Si bien la influencia negativa de Aristóteles en la antropología cristiana es, en la actualidad, ampliamente reconocida (38), no se pone suficientemente de manifiesto que dicha antropología estaba enraizada en la concepción aristotélica del gobierno y la dominación política. Análogamente a como define la «naturaleza» de los esclavos con respecto a su sistuación de propiedad y a su función económica, así define Aristóteles la «naturaleza» de la mujer como la de alguien que no tiene «plena autoridad» para gobernar, aunque fuera consciente de que ese gobierno era históricamente posible y tenía una existencia real. La definición de la «naturaleza de la mujer» y de la «esfera propia de la mujer» se enraíza así en una cierta relación de dominio y subordinación entre el hombre y la mujer, teniendo un entorno y una intención política concretos. La misoginia occidental hunde sus raíces en las reglas de la casa en cuanto modelo del estado. Una teología feminista, por tanto, no sólo debe analizar el dualismo antropológico generado por la cultura y la teología occidental, sino que también debe dejar al descubierto sus raíces políticas en la casa patriarcal de la Antigüedad.

Balch muestra de manera evidente que la filosofía política de Aristóteles fue revitalizada en la filosofía neo-pitagórica y estoica (39). Era también aceptada por el judaísmo helenístico, como demuestran los escritos de Filón y de Josefo. Filón, por ejemplo, señala la relación existente entre la administración de la casa y la del estado.

> Pues el futuro hombre de estado necesitaba primero ser formado y ejercitado en la administración doméstica, pues la casa es una ciudad en pequeño, y el gobierno de la casa puede considerarse como una especie de gobierno político (*politeia*)... Esto demuestra con claridad que el administrador de la casa es idéntico al hombre de estado. (*Josefo* 38-39).

Y afirma en *De specialibus legibus*:

> Existen dos clases de comités organizados, los mayores a los que llamamos ciudades, y los menores a los que llamamos casas. Los dos tienen sus gobernadores (*prostasian*), el gobierno de los mayores es confiado a los hombres y recibe el nombre de arte de gobernar (*politeia*); el de los más pequeños, conocido como administración doméstica se asigna a las mujeres. La mujer, pues, no debería ser una entrometida, ocupándose en asuntos externos a sus ocupaciones domésticas, sino que debería buscar una vida retirada del mundo. (III. 170s.).

Filón insiste en que los judíos no son impíos, respetan al padre y a la madre, y las mujeres están al servicio de sus maridos. Crouch (40) sostiene que el paralelo más estrecho con el código doméstico del Nuevo Testamento es *Hypothetica* VIII. 7.14:

> A cualquiera que abordéis con preguntas sobre sus instituciones ancestrales podrá contestaros con rapidez y facilidad. El marido parece competente para transmitir el conocimiento de las leyes a su esposa, el padre a sus hijos, el amo a sus esclavos.

Al estudiar la *politeia* de Moisés y compararla con la de Rómulo, Josefo subraya que las leyes judías no enseñan la impiedad, sino la piedad, no el odio hacia los otros, sino la vida comunitaria. Se oponen a la injusticia y enseñan la justicia, disuaden de la guerra y estimulan al pueblo a trabajar. Por consiguiente, en ninguna parte puede existir una mayor justicia, piedad y armonía que entre los judíos. En lo concerniente al matrimonio, el nacimiento y la educación de los hijos, los judíos se atenían a las leyes de la *politeia* de Rómulo, que los romanos impusieron en todo el imperio. Las mujeres judías eran buenas ciudadanas romanas:

> La mujer, dice la ley, es en todo inferior al hombre. Que sea pues sumisa, no para ser humillada, sino para que pueda ser dirigida, pues la autoridad le ha sido dada al hombre por Dios.(*Contra Apion* II. 201).

Puesto que los judíos eran criticados a causa de que Moisés, fundador del estado judío, había incitado a la revuelta y había introducido leyes distintas en relación al matrimonio y los entierros, señala Josefo (41) que las esposas judías, a diferencia de las mujeres de Esparta, están enteramente sometidas a sus maridos. El contexto de esta afirmación, como la de Filón, es claramente apologético. Dionisio

(38) Véase, por ejemplo, K.E. Børresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981).

(39) D.L. Balch, «Household Ethical Codes in Peripatetic, Neopythagorean and Early Christian Moralists» en *SBL Seminar Papers* 11 (1977), pp. 397-404.

(40) Crouch, *Origin and Intention*, pp. 81 y ss.

(41) Ibid., p. 83; véase también D.L. Balch, «Josephus, *Against Apion* II, pp. 145-295», *SBL Seminar Papers* 9 (1975), I, 187-92.

de Halicarnaso había definido de forma semejante la situación de la mujer en la *politeia* de Rómulo:

> La ley induce a las mujeres a comportarse con modestia y decoro. La ley tenía como objetivo el que la mujer que se unía a su marido en santo matrimonio compartiera todas sus posesiones y sus ritos religiosos... Esta ley obligaba a las mujeres casadas, que no tenían otro refugio, a conformarse enteramente al temperamento de sus maridos, y a los maridos a gobernar a sus esposas como posesiones necesarias e inseparables. Según esto, si la mujer era virtuosa y obediente en todo a su esposo, era la señora de la casa en el mismo grado en que el esposo era dueño de todo y a su muerte, era heredera de sus bienes.(*Antigüedades romanas* II. 25. 2).

No obstante, Thraede está en lo cierto al poner de relieve que no debemos olvidar el hecho de que junto a esta ética aristotélica de sumisión y autoridad se desarrolla un ethos matrimonial que subraya la armonía entre los miembros de la pareja (42). Plutarco describe el matrimonio ideal como una coparticipación:

> Es hermoso que la esposa simpatice con las preocupaciones del esposo y éste con las de aquella de manera que, así como las cuerdas al trenzarse se hacen más fuertes una de la otra, así... la coparticipación puede conservarse mendiante la acción solidaria de ambos. (*Preceptos conyugales* 140e).

Aunque la esposa esté claramente subordinada al esposo, éste debería enseñarle filosofía y ella debería respetarle como «guía, filósofo y maestro en todo lo que es más bello y divino». La mujer no debería sentirse agraviada «si, como el tañedor de flauta, emite un sonido más impresionante gracias a un soplo que no es el suyo» (43). Por tanto, ella debería comportarse siempre con modestia y moderación, aparecer en público sólo con su marido, ser cuidadosa y precavida en sus palabras y evitar los adornos y el lujo excesivos. Por eso el neo-pitagórico Calicrátides aconseja a los hombres que se casen con

(42) Thraede, «Zum historischen Histergrund», p. 364; véase también su artículo «Gleichheit» en *RAC* 10 (1978), pp. 122-64.

(43) Cf. K. Thraede, «Arger mit der Freiheit» en G. Scharffenorth y K. Thraede, *Freunde in Christus Werden... Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche* (Gelnhausen: Burkardthaus-Verlag, 1977), pp. 59-62; y especialmente K. O'Brien Wicker, «First Century Marriage Ethics: A Comparative Study of the Household Codes and Plutarch's Conjugal Precepts» en J.W. Flanagan y A.W. Robinson, eds., *No Famine in The Land: Studies in Honor of John L. McKenzie* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), pp. 141-53.

vírgenes en la flor de su juventud (habitualmente entre los doce y los quince años) porque

> estas vírgenes se forman fácilmente, son dóciles y están también naturalmente bien dispuestas para ser educadas y para temer y amar a sus esposos.
>
> Si el marido, no obstante, desea ser amado y admirado, debería ejercer su poder de manera que esté entremezclado de placer y veneración; placer producido, naturalmente, por su afecto, y veneración por no hacer nada vil o de naturaleza abyecta (44).

El matrimonio sería feliz si marido y mujer estuvieran mutuamente de acuerdo tanto en la prosperidad como en la adversidad. El papel del esposo es el de dueño, maestro y regulador; la conducta de la esposa debe estar basada en la prudencia, la modestia y el respeto. Perictione señala que la esposa debe venerar a los dioses, obedeciendo las leyes y las instituciones sagradas de su país. Debería honrar y respetar a sus padres y vivir con su esposo «legal y socialmente», preocupada de manera especial en cumplir sus deberes para con él en una «armonía doméstica» y siendo la guardiana de su lecho,

> así no sólo beneficiará a su esposo, sino también a sus hijos, parientes, criados y a toda su casa; en la que figuran posesiones, amigos, ciudadanos y extranjeros (45).

Plutarco señala que la esposa no sólo debería compartir los amigos de su marido, sino también sus dioses. Debe, por consiguiente, «cerrar herméticamente la puerta a todo ritual extraño y a toda superstición extranjera. Pues los ritos secretos, realizados a escondidas por una mujer, no encuentran favor ante ningún dios» (140d). Parece, pues, que en la Antigüedad las reglas domésticas formaban parte de la economía, la política, al mismo nivel que los ritos religiosos y las costumbres ancestrales. El bienestar del estado y la observancia religiosa de las leyes y costumbres de la familia patriarcal están entrelazadas. Los esclavos y las mujeres que no adoraban a los dioses del *paterfamilias* violaban no sólo sus deberes domésticos, sino también las leyes del estado.

(44) Véase D. Balch, «Let Wives Be Submissive: The Domestic code in 1 Peter» tal como lo cita en su tesis (Ann Arbor: University Microfilms, 1974), p. 102.

(45) Ibid., p. 104. Para una relación ardiente entre marido y mujer, véanse especialmente las cartas de Plinio el Joven a su mujer Calpurnia; cf. M.F. Lefkowitz y M. Fant, eds., *Women in Greece and Rome* (Toronto: Samuel-Stevens, 1977), p. 184.

1 PEDRO Y EL CODIGO DOMESTICO

El código doméstico de 1 Pedro 2,11-3,12 (46) no consta ya de tres pares de mandatos recíprocos, pues únicamente menciona a los esclavos, a las mujeres y a los maridos, pero no a los hijos ni a los padres. Insiste además, sobre todo, en los deberes de los miembros subordinados de la casa. Su contexto es el debate greco-romano de la *politeia* en sus tres aspectos: los deberes concernientes al estado, a la casa y al matrimonio. Esta triple división es claramente adoptada por el pseudo-Pedro en su texto sobre la vida cristiana. Comienza con una petición de sumisión a las instituciones humanas (2,13-17), exhorta luego a los esclavos a ser sumisos incluso a los amos severos e injustos (2,18-25) y pide a las mujeres cristianas que se sometan a sus maridos, aun cuando sean paganos y estén activamente comprometidos contra la comunidad cristiana y rechacen la palabra (3,1-6). Aunque este pasaje no contiene ninguna exhortación a los amos, las recomendaciones a las mujeres van seguidas de una breve exhortación dirigida al marido (3,7).

Si bien el contexto de este código de instrucciones no es el de la reconciliación cósmica ni el de la entronización celestial, como en Colosenses, está claramente relacionado con la rememoración y la instrucción bautismal. Los cristianos son «reengendrados» por la palabra viva e incorruptible (1,23-25), son elegidos y santos, son los amados llamados a una esperanza viva e incorruptible. Como «niños recién nacidos» «rechazan» toda malicia y todo vicio (2,1) y viven «como hijos obedientes» (1,14), de manera que pueden «crecer para la salvación» pues «han gustado que el Señor es bueno» (2,2 y s.). Como templo espiritual, como el pueblo sacerdotal de Dios, «serán santos» como santo es el Dios que les llama (1,14-16). Confiarán todas sus preocupaciones a Dios, porque es Dios quien cuida de ellos (5,7).

Como sacerdocio real un *politeuma* santo, el pueblo nuevo que ha sido «rescatado de la conducta necia heredada de vuestros padres» (1,18), por la muerte de Cristo. Aquí se sitúa el punto de conflicto entre la comunidad cristiana y la sociedad que la rodea: han abandonado las costumbres ancestrales y los dioses de sus casas paganas y se han vuelto hacia la «piedra viva», Jesucristo. Sin embargo, «como pueblo de Dios» son ahora «exiliados en la dispersión», extranjeros y emigrantes. Como tales, están profundamente apartados de su sociedad. Han sufrido duras pruebas, son calumniados, tratados como criminales e injuriados. Se les anima por tanto a no caer en el temor, a no turbarse ante quienes les injurian (3,13) o les difaman (3,16). Por el contrario, sabiendo que son llamados a «la gloria eterna de Dios», deben tener confianza, pues tienen que sufrir sólo por «algún tiempo» (1,3 y s.; 5,10 y s.) para que su autenticidad pueda ser puesta a prueba por el fuego.

Es obvio que estas comunidades cristianas del Asia Menor eran un grupo minoritario y marginal (47). Representan una religión ilegal que había trastornado las costumbres ancestrales y la religión de sus casas patriarcales (48). Dado que no se dirige ninguna recomendación a los «amos» podemos suponer que la mayor parte de sus miembros eran esclavos de amos paganos y esposas de paganos. Fueron perseguidos a causa de su peculiar estilo de vida y su viva conciencia de ser elegidos. El autor de 1 Pedro, tratando de alentarles en sus dificultades, insiste en sus injustos sufrimientos a causa de Cristo y su estilo de vida «como pueblo de Dios» son necesarios y durarán «todavía un tiempo». A la vez, les ofrece una «estrategia» (49) para sobrevivir en medio de las pruebas y las persecuciones. Esta estrategia consiste en «hacer el bien» y comportarse como ciudadanos fieles y «respetuosos con la ley»; se supone que «lo que está bien» es reconocido por los cristianos y por los paganos y que el sufrimiento cristiano procede de la «incomprensión» pagana, pero no de un ethos sociorreligioso diferente (50). Lo distintivo de la fe y la religión cristiana se mantiene sólo en la medida en que los esclavos y las esposas deben estar preparados para sufrir por el hecho de ser cristianos. Sin embargo, por el bien de la misión cristiana, deberían tratar de reducir los sufrimientos y las tensiones tanto como fuera posible mediante un estilo

(46) Además de Balch (*Let Wives Be Submissive*) y Elliott (*A Home for Homeless*), véase también K.H. Schelkle, *Die Petrusbiefe; Der Judasbrief* (HThKNT 13/2; Freiburg: Herder, 1961), pp. 68-98; L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief* (Meyer K 12/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), pp. 155-226; N. Brox, *Der Erste Petrusbrief* (EKKNT 21; Zurich: Benziger, 1979; Neukirchen-Vlnyn: Neukirchener Verlag, 1979), pp. 111-63.

(47) Véase N.Brox, «Situation und Sprache der Minderheit im Ersten Petrusbrief», en *Kairos* 19 (1977), pp. 1-13.

(48) Aproximadamente cien años más tarde, Tertuliano todavía refleja esta situación: «Una esposa casta es repudiada por el marido que se ha vuelto celoso sin motivo; un hijo, ahora dócil, es desheredado por el padre que soportaba antes sus desórdenes. Un esclavo, ahora fiel, es tratado con dureza por el amo que antes se mostraba caritativo con él. Cuando uno se hace cristiano, resulta odioso» (*Apology*, 3,4; trad. E.J. Daly, C.S.J., *Fathers of the Church*, 1950).

(49) Véase C.F. Sleeper, «Political Responsability According to 1 Peter» en *NovT* 10 (1968), pp. 270-86:284 y ss.

(50) Véase W.C. van Unnik, «The Teaching of Good Works in 1 Peter» en *NTS* 1 (1954-55), pp. 92-110; idem, «Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese» en W. Eltester, ed., *Judentum, Urchristentum, Kirche* (BZNW 36; Berlin: Töpelmann, 1964), pp. 221-34.

de vida que se conforme totalmente a las costumbres y al ethos de la casa y el estado paganos.

La clave de interpretación de las intrucciones del código doméstico se da en 2,12, que introduce toda esta sección:

> «Queridos, os exhorto a que, como extranjeros y forasteros... Tened en medio de los gentiles una conducta ejemplar a fin de que, en lo mismo que os calumnian como malhechores [mejor, infractores de la ley] a la vista de vuestras buenas obras [su conducta respetuosa de la ley, como buenos ciudadanos] den gloria a Dios en el día de la Visita» (2,11a, 12).

El autor concluye así su exhortación:

«No les tengáis ningún miedo ni os turbéis. Al contrario, dad culto al Señor Cristo en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto. Mantened una buena conciencia, para que aquello mismo que os echen en cara sirva de confusión a quienes critiquen vuestra buena conducta en Cristo. Pues más vale padecer por obrar el bien [ser un buen cristiano y un buen ciudadano] si esa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal» [transgrediendo la ley y la costumbre]. (3,14b-17).

Parece claro que el autor concibe el código doméstico como una forma de apología de la fe cristiana (51). Sin embargo, a diferencia de Josefo o Filón que escriben en defensa de los que atacan a los judíos, el autor se dirige a los cristianos, que carecen de poder y recursos legales, urgiéndoles a adoptar el *politeuma* de Roma y sus costumbres ancestrales. De esta forma, no reduce la tensión entre la comunidad cristiana y la sociedad patriarcal, ya que esta tensión se crea precisamente por el abandono de la religión del *paterfamilias*. El autor quiere reforzar su rechazo de la «vieja religión», pero lo hace renunciando a la nueva libertad de los esclavos y mujeres que se han convertido en miembros del nuevo pueblo sacerdotal (52). Limita este

(51) El carácter apologético del código doméstico es particularmente subrayado por Balch, mientras que Elliott sostiene que este código fue adoptado «para la solidaridad y cohesión del grupo» (Elliott, *Home for the Homeless*, p. 111). «El código doméstico ofrecía también la posibilidad de acentuar el compromiso social y las responsabilidades *en el interior* de la secta y por tanto de desarrollar la solidaridad de grupo» (p. 211). Sus argumentos contra el punto de vista de Balch no son convincentes, dado que la tesis de Balch no se basa en la obra de Josefo (cf. p. 216).

(52) Para el análisis de esta idea, véase mi libro *Priester für Gott: Studien Zum Herrschafts— und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTAbh 7; Münster: Aschendorff, 1972), pp. 51-59.

rechazo a «sus corazones» con vistas a su propia supervivencia y la del minoritario grupo cristiano. Una estrategia muy diferente fue la elegida por el profeta autor del Apocalipsis, para quien el emperador y Roma eran encarnación del Anticristo. Había que resistir al poder opresor de Roma, aun a riesgo de la prisión y de la muerte. Los dos autores escribieron a los cristianos del Asia Menor en la misma época.

Recordando el ejemplo y el sufrimiento de Cristo en su exhortación a los esclavos, apela el autor al ejemplo de la mujer santa del Antiguo Testamento en sus recomendaciones a las esposas. Sara, que era la «madre» de los prosélitos, es especialmente mencionada por su obediencia a Abrahám al que llamaba «su señor» (53). La sumisión de las mujeres y su buena conducta son una estrategia de supervivencia en esta situación precaria («no les tengáis ningún miedo ni os turbéis»), pero tienen también un objetivo misionero. Sometiéndose al orden de la dominación, las esposas podrían ganar a sus maridos al Cristianismo «no por las palabras». En consonancia con los ideales de la época, las mujeres no deben instruir a sus maridos en el Evangelio ni intentar convencerles de su esperanza cristiana, sino que deben responder a las calumnias con una conducta irreprochable. No es el adorno, sino la quietud del espíritu que busca la paz y la armonía en la sumisión al marido en tanto que señor, lo que podrá convencer a los esposos de que sus mujeres son virtuosas y respetuosas de la ley (54). Por medio de su conducta probarán la falsedad de las acusaciones calumniosas de que son objeto los cristianos.

El modelo de sumisión patriarcal no pretende tanto colocar de nuevo a la mujer en los lugares y roles que la sociedad patriarcal les asigna, como intentar reducir la tensión entre la comunidad cristiana y la casa patriarcal pagana. Fue especialmente la conversión de las mujeres y los esclavos lo que provocó tales tensiones políticas entre el movimiento cristiano y la sociedad pagana. Se trataba, pues, de un conflicto de valores y lealtades entre la comunidad cristiana y la familia patriarcal:

> El Cristianismo, como todas las religiones evangelizadoras, dirigía su mensaje a los individuos, hombres, mujeres y niños. La estrategia de la perspectiva cristiana era pues vital y casi obvia: denigrar tanto como fuera posible la relación histórica, todavía

(53) Véase H.L. Strack y P. Billerberck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C.H. Beck, 1926), III, p. 764; y L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1913), I, p. 203.

(54) Balch (*Let Wives Be Submissive*, pp. 95-105) ha demostrado en qué gran medida toda esta parte (3,1-7) está marcada por la ética patriarcal greco-romana.

profundamente arraigada, y proponer la comunidad de los cristianos como única forma real y verdadera de relación (55).

La acusación formulada por los escritores paganos del siglo II de que el Cristianismo destruía la casa al atraer especialmente a las mujeres, los esclavos y los jóvenes no puede por tanto descartarse como una calumnia infundada, sino que debe ser considerada seriamente. Nisbet lo señala en relación a las mujeres.

> Hay algún fundamento en el hecho de considerar que esta religión, durante el siglo I al menos, estuvo implicada en una especie de liberación de las mujeres: liberación de la orientación poderosamente masculina y patriarcal de la familia tradicional. Para conseguir el propósito de liberar a las mujeres de sus lazos familiares... era necesario denigrar a la familia y presentar al mismo tiempo al Cristianismo como una familia: la más elevada de todas las formas de familia (56).

Era generalmente admitido como requisito para el orden social que los esclavos, así como las mujeres, debían practicar la religión de sus amos o de sus esposos y adoptar las costumbres religiosas ancestrales de la casa. Este postulado general de la sociedad greco-romana es expresado por Cicerón:

> Nadie podrá tener sus propios dioses, ni dioses nuevos o extranjeros que no estén reconocidos por el estado. En privado, se adorará a los dioses cuyo culto haya sido debidamente transmitido por los antepasados. Ningún sacrificio será celebrado por las mujeres durante la noche... Ni será rechazado el culto de los «lares» transmitido por nuestros antepasados, establecido en las proximidades de la granja y de la hacienda y en el que participan tanto los esclavos como los amos. La «preservación de los ritos de la familia y de nuestros antepasados» equivale a la conservación de los ritos religiosos que, casi podríamos decir, nos han sido transmitidos por los dioses. (*De Legibus* II. 7.19-27).

(55) R.A. Nisbet, *The Social Pholophers: Community and Conflict in Western Thought* (Nueva York: T.Y. Crowell, 1973), p. 178.

(56) Ibid., p. 178. Aunque Elliott se refiere a Nisbet, olvida que éste hace hincapié en la conversión de los *individuos*, que alteró el orden patriarcal de la casa greco-romana. 1 Pedro, lo mismo que las epístolas pastorales, no insiste en el orden patriarcal de la comunidad cristiana sino sólo de las relaciones de la casa.

La conversión de mujeres, esclavos y jóvenes que pertenecieran a la casa de un *paterfamilias* no convertido constituía ya una potencial ofensa política contra el orden patriarcal. No podía sino considerarse como una infracción del orden político, en la medida en que en la Antigüedad el orden patriarcal de la casa constituía el paradigma del estado. La *familia* patriarcal era el núcleo del estado. No era el entusiasmo lo que constituía una amenaza subversiva y revolucionaria, sino la conversión de los miembros subordinados de la casa, que se suponía debían participar en la religión del *paterfamilias*.

El Judaísmo había sido atacado por infringir las prerrogativas religiosas patriarcales del *paterfamilias*, en la medida en que admitía esclavos y mujeres de casas paganas como devotos y convertidos. En las siguientes afirmaciones de Tácito se pone de manifiesto cuán profundamente se resentían los romanos de la ruptura social provocada por el proselitismo:

> Pues los muy bribones, al renunciar a sus religiones ancestrales, tienen siempre una reserva para enviar tributos y contribuciones a Jerusalén... Aquellos que se convierten a su forma de actuar siguen las mismas prácticas (de odio a los otros pueblos, inmoralidades, adopción de la circuncisión) y la primera lección que reciben es la de despreciar a los dioses, renegar de su propio país y mirar con desdén a sus padres, hijos y hermanos. (*Historia* V. 5).

En su defensa contra Apion insiste Josefo en que no eran los judíos sino los griegos quienes habían introducido dioses nuevos, pues las costumbres judías tenían una mayor antigüedad. Muestra su absoluta convicción de que deben observarse las costumbres ancestrales:

> El deber de un hombre sabio es ser escrupulosamente fiel a las leyes religiosas de su país y abstenerse de los abusos de las de los otros. (*Contra Apion* II. 144).

En el contexto de esta apologética misionera, Josefo —y también Filón— insiste en que las casas judías están convenientemente organizadas y gobernadas.

Siempre que esclavos o mujeres casadas se convertían al Judaísmo, al culto de Isis, o al Cristianismo, el orden de la casa era puesto en peligro y con él, por consiguiente, el orden político del estado. El culto de Isis, en particular, era considerado como una amenaza a la vida civil romana pues se decía de Isis que era la única que hacía iguales a mujeres y a hombres (57). El historiador romano Dion Cassius

transmite un discurso en el que Octavio llama a sus soldados «a mantener la reputación de nuestros antepasados, a conservar la nobleza de nuestras tradiciones, a tomar venganza de aquellos que se rebelan contra nosotros, a rechazar a los que nos insultan, a conquistar y gobernar a toda la humanidad, a no permitir que ninguna mujer se haga igual al hombre» (58). Todo el discurso asocia la conservación de las costumbres de los antepasados con la oposición al culto de Isis y con la afirmación de que Isis invierte las relaciones adecuadas entre hombres y mujeres (59).

Yo he mantenido que la idea pagana de que los cristianos interferían el orden patriarcal de la casa no carecía de fundamento. En la medida en que los cristianos aceptaban a los esclavos y mujeres de las casas paganas como conversos y miembros de su comunidad violaban indiscutiblemente las leyes ancestrales. Su autocomprensión como nueva comunidad escatológica, como la nueva creación, la nueva humanidad, en la que la estratificación socio-política de religión, clase, esclavitud y matrimonio patriarcal quedaba abolida y en la que todos son iguales en Cristo, era una visión alternativa que socavaba claramente el orden patriarcal greco-romano. El mensaje cristiano resultaba tan atractivo y convincente para las mujeres y los esclavos precisamente porque les prometía la liberación del orden patriarcal y les daba una nueva libertad en la comunidad de iguales.

Que los cristianos eran sospechosos de subversión política y de amenazar el orden social y las instituciones de la casa patriarcal se pone de relieve una y otra vez en los ataques paganos contra el Cristianismo en los siglos II y III (60). Incluso Jesús fue acusado de ello. La variante de Lucas 23,1 y ss., atestiguada por vez primera en el siglo II por Marción, sostiene que Jesús fue acusado ante Pilato porque «extraviaba a mujeres y niños» (61). La variante de Epifanio explica: «Ha apartado de nosotros a nuestros hijos y esposas, pues ellas no se

(57) POxy , 1380, 1, 214-16 Véase también R E Witt, «Isis-Hellas» en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 12 (1966), p 62, para la afirmación de que en el tiempo de Augusto el culto dominante era el de Isis «Era una religión internacional Al servicio de la Reina de Todo el Universo, los esclavos podían reunirse en grupos y sentirse libres, los africanos de color podían unirse a los romanos y las mujeres podían aspirar al mismo poder que los hombres»

(58) Dion Cassius, *Roman History* 50 28 3, cf Balch, *Let Wives Be Submissive*, pp 70 y ss

(59) Cf S Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and slaves* (Nueva York Schocken Books, 1975), pp 223-25

(60) Cf P de Labriolle, *La réaction paienne* (París L'Artisan du Livre, 1948), pp 284 y ss , 418 y ss , Jeanne-Marie Demarolle, «Les femmes chrétiennes vues par Porphyre» en *JAC* 13 (1970), pp 42-47

(61) Véase K Thraede, «Frau» en *RAC* 8 (1970), p 228

bañan como nosotros ni se purifican», es decir, no observan las leyes rituales de su religión judía ancestral. Un pasaje de Hechos, problemático para los exegetas, afirma que Pablo y Silas fueron acusados ante los magistrados de Filipos porque habían ocasionado una gran disturbio en la ciudad «y predican unas costumbres que nosotros, por ser romanos, no podemos aceptar ni practicar» (16,21). Esta acusación es lanzada por los propietarios de una joven esclava que, poseída por un espíritu oracular, aportaba grandes beneficios a sus propietarios adivinando el porvenir. Pablo la había curado (16,18) haciéndola inútil para sus dueños. Al liberar a la esclava de su servidumbre espiritual, interfiere Pablo con los derechos de propiedad y las leyes ancestrales de la casa (62).

Los Hechos apócrifos que circulaban por las comunidades de Asia Menor en la época en que se escribieron 1 Pedro y las Pastorales testimonian que los misioneros cristianos eran acusados de turbar el orden patriarcal greco-romano. Según los *Hechos de Pablo y Tecla*, Pablo es acusado de corromper «a todas las mujeres». Tecla, una mujer de la clase alta de Iconio, renuncia a sus papeles de hija, esposa, madre y ama de casa. Es por esta razón, y no por el hecho de ser cristiana, por lo que es condenada a muerte. Su propia madre pedía al gobernador: «Quema a esta desvergonzada. Quémala para que se atemoricen todas las mujeres que han recibido enseñanzas de ese hombre» (3,20,3-5).

Mientras los *Hechos de Pablo y Tecla* y otros hechos apócrifos dan cuenta del trastorno que producía la conversión de las mujeres en las casas paganas, especialmente cuando se asociaba al ascetismo sexual, 1 Pedro da por supuesta esta situación e intenta remediarla. Al hacerlo, el autor «espiritualiza» o «interioriza» la vocación cristiana como una vocación puramente religiosa que no altere el orden establecido de la casa y el estado. Los esclavos y las esposas cristianas, siendo sumisos y obedientes a sus «señores», pueden demostrar que las calumnias contra los cristianos son injustificadas. Los cristianos no son enemigos del orden romano, sino que lo apoyan (63).

Naturalmente, esta «defensa» no podía demostrar que los cristianos no trastocaban el orden de la casa patriarcal y del estado greco-

(62) Para una interpretación algo diferente, véase Y Redalié, «Conversion or Liberation? Notes on Acts 16,11-40» en N K Gottwald y A C Wire, eds , *The Bible and Liberation Political and Social Hermeneutics* (Berkeley Radical Religion, 1976), pp 102-8

(63) Thraede («Zum historichen Hintergrund», pp 363 y ss) ha insistido con razón en que la tradición del código doméstico del Nuevo Testamento aporta su sostén a las tendencias anti-igualitarias y conservadoras de la cultura greco-romana

romano puesto que, al abandonar la religión de sus amos y de sus maridos, lo *alteraban* de hecho. No obstante, esta estrategia de supervivencia introdujo gradualmente en la iglesia el ethos socio-patriarcal de la época. Como resultado, ha terminado, a la larga, por reemplazar a la genuina visión cristiana de igualdad por la que las mujeres y los esclavos se habían sentido atraídos y se habían convertido al Cristianismo. Sin embargo, en tanto que en el pseudo-Pedro este orden patriarcal de sumisión *no* se aplica ni al matrimonio cristiano ni a la comunidad cristiana, la carta a los Efesios interpreta el matrimonio cristiano a su luz y las Pastorales lo identifican con las estructuras de la comunidad cristiana.

EFESIOS Y EL CODIGO DOMESTICO

Efesios presenta la «esperanza a que habéis sido llamados» (1,18) como el Evangelio de la paz (6,15) (64). Esta paz universal ha sido cumplida por la victoria de Cristo sobre los poderes de las tinieblas, victoria que ha acabado definitivamente con el abismo entre judíos y no judíos. El perdón de los pecados significa la liberación de los poderes espirituales del mal y la unificación de los dos pueblos en una «nueva tercera raza» o familia de Dios. El mediador divino ha salvado la brecha entre el mundo de lo alto y el mundo de aquí abajo, Cristo ha reconciliado a judíos y gentiles en una paz y armonía universales (65).

El autor escribe a los cristianos gentiles y les recuerda, utilizando materiales tradicionales del Antiguo Testamento y del Cristianismo primitivo, que han recibido el acceso al único y verdadero Dios de Israel en Jesucristo. Los que fueron huéspedes y extranjeros se han convertido en conciudadanos de los santos y de los ángeles. El muro de separación del Templo, proyectado a todo el cosmos y a la estructura del universo, ha sido demolido y una nueva humanidad unificada ha venido a la existencia en la Iglesia. Efesios reinterpreta la dimensión cósmica de Colosenses en términos eclesiológicos. Cristo es la cabeza y fuente de paz para la Iglesia. Su obra, como pacificador universal, es ahora prolongada por la Iglesia que es su *pleroma*, la esfera de su influencia, el campo de fuerza de su poder pacificador. La iglesia «encarna» la paz de Cristo. Los bautizados son una nueva creación (7,10), se han revestido del hombre nuevo (4,24; cf. 4,13, el «hombre perfecto»). Han resucitado con Cristo y están sentados con él en el cielo (2,6). Por «gracia habéis sido salvados» (2,5c) y han sido «sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de vuestra herencia» (1,13). Son los hijos de Dios (5,1, 8).

La paz universal de Cristo debe ser manifestada en la comunidad en los cristianos judíos y gentiles. Son exhortados «a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados» (4,1). Deben esforzarse por conservar

> la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo Cuerpo y un solo Espíritu... Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos (4,3 y ss.).

La rememoración bautismal de 2,11-22 se refiere claramente a la fórmula bautismal pre-paulina con sus oposiciones incircuncisión/circuncisión. El autor expresa de varias formas la unificación de judíos y gentiles mediante la muerte de Cristo y su igualdad en la nueva comunidad de los bautizados en la muerte y resurrección de Cristo. Aquéllos que una vez estuvieron «lejos» han «llegado a estar cerca por la sangre de Cristo» (2,13). Tres veces afirma el autor en 2,14-18 que Cristo ha hecho «de dos uno» (*ta amphotera hen*): el v. 14 afirma que Cristo «nuestra paz» ha abolido la enemistad entre judíos y gentiles; el v. 15 anuncia el resultado de esta reconciliación: «para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo» y el v. 16 añade: «y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo»; el v. 17 repite de nuevo la expresión «a vosotros que estábais lejos» y «los que estaban cerca»; tanto unos como otros han recibido la paz. Por consiguiente, el autor puede resumir en el v. 18: «Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu» (66). Los bautizados, por tanto, son «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (2,19) que «se eleva hasta formar un templo santo en el Señor» en el que «estáis siendo juntamente edificados hasta ser morada de Dios en el Espíritu» (2,22).

El autor aplica este motivo teológico de paz y unificación a la relación que en el seno de la comunidad mantienen los judíos y gentiles

(64) Para bibliografías sobre Efesios 5,15-6,9, véase J.P. Sampley, *Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, The Pastoral Epistles* (Proclamation Commentaries; Filadelfia: Fortress, 1978) pp. 9-39; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThKNT 10/2; Freiburg: Herder, 1971), pp. 1-52 y los excursos.

(65) La unidad de los cristianos era celebrada en el bautismo; cf. Meeks, «In One Body», pp. 214 y ss.

(66) Véase D.C. Smith, «The Two Made One: Some Observations on Eph 2,14-18» en *Ohio Journal of Religious Studies* 1 (1973), pp. 34-54; H. Merklein, «Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14-18» en *Biblische Zeitschrift* 17 (1973), pp. 79-109.

convertidos al Cristianismo, para insistir en su unidad, igualdad y reciprocidad en la «casa de Dios». Quiere evitar que los creyentes gentiles se consideren superiores a los cristianos procedentes del Judaísmo y alentarles al respeto mutuo y a ayudarse unos a otros. Aunque existen numerosas semejanzas entre 2,11-22 y 5,21-33 (la amonestación a marido y mujer), su concepción del «hacer la paz en Cristo» es aquí bastante diferente. Mientras se exhorta a las esposas y a los esclavos a someterse y obedecer con «temor y temblor», el autor no exhorta a los judíos a someterse para conservar la «paz» de la comunidad, sino a vivir según su vocación. Recurre a gran variedad de teologúmenos para persuadir a los gentiles, que parecen ser los miembros más importantes y decisivos del grupo, a conservar la «paz» que debe manifestarse en el cuerpo de Cristo.

Es evidente que el autor tiene también en mente la fórmula bautismal cuando explica el código doméstico tradicional (67) desde la perspectiva de la comunidad cristiana; la afirmación de 6,8c de que todos, esclavos o libres, recibirán la misma recompensa escatológica del Señor parece atestiguarlo (68). Mientras insiste en la reciprocidad, la unidad y la igualdad de incircuncisos y circuncisos aquí y ahora, pospone esta igualdad entre esclavos y libres a un futuro escatológico. Además, mientras era dudoso si las exhortaciones de Colosenses deberían aplicarse a las relaciones de los cristianos con los paganos y mientras los consejos de 1 Pedro estaban claramente dirigidos a las mujeres casadas con no creyentes y a los esclavos que vivían en casas paganas, Efesios aplica las reglas domésticas tradicionales a la relación entre parejas cristianas y entre esclavos y amos cristianos y, por tanto, *a la misma casa cristiana*. Es probable que esta casa se conciba como iglesia doméstica, a la vista de la sección introductoria al código doméstico tradicional de 5,18-20, que habla del culto, plenificado por el Espíritu, de los cristianos. Además, la comunidad entera es concebida como la «casa» (2,19), la familia (3,15), la casa de Dios (2,20). Los creyentes son hijos (5,1, 8;1,5) de Dios que mantienen asegurada una herencia gloriosa (1,4, 18), su padre es Dios (3,14; 4,6; cf. 1,2,3).

Es importante, sin embargo, observar que el autor no desarrolla la relación patriarcal de dominación-subordinación en relación a toda la comunidad. Aunque habla de aquellos que son apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros «para el recto ordenamiento de los santos» (4,12), no pide a los santos que se subordinen a ellos ni les dice que son signos de unidad. Tampoco afirma que estos dirigentes

(67) Para toda esta parte (5,15-6-9), véase Gnilka, *Epheserbrief*, pp. 264-303.
(68) Véase especialmente Meeks, «In One Body», p. 216.

representan a Dios, el «padre» de la casa, ni que son varones que actúan en el nombre y en el puesto de Cristo. La iglesia no recibe aquí, como pretende J. Ernst, «a imitación de las antiguas organizaciones estatales, una estructura que regula la vida comunitaria concreta» (69). Efesios explica únicamente que algunos han recibido estos dones y otros han recibido otros distintos «para la construcción del cuerpo de Cristo». Esta enumeración de ministerios amplía el catálogo paulino al incluir a los evangelistas y pastores, pero sin restringirlos a los hombres.

Mientras el código de Colosenses se preocupaba especialmente por la conducta adecuada de los esclavos en el patriarcado, el código de Efesios se centra en la relación de la esposa y el esposo en el matrimonio patriarcal (70). El autor asocia la forma tradicional del código doméstico con la teología de la iglesia-cuerpo y con la imagen paulina esposa-esposo que aparece por vez primera en 1Co 11,3. La relación entre Cristo y la Iglesia, expresada en las metáforas de la cabeza y el cuerpo y en la del esposo y la esposa (71), se convierten en paradigma del matrimonio cristiano y viceversa. Este paradigma teológico refuerza el modelo cultural patriarcal de subordinación en la medida en que la relación entre Cristo y la iglesia no es, evidentemente, una relación entre iguales, ya que la iglesia-esposa es totalmente dependiente y se encuentra sometida a su cabeza (72) o esposo. Por consiguiente, el requerimiento general a todos los miembros de la comunidad cristiana, «estad sometidos los unos a los otros en el temor de Cristo» se dirige claramente a la mujer cristiana como exigencia de sumisión y desigualdad.

Así como la Iglesia está sometida a Cristo, así la esposa debe someterse en todo a su esposo. La expresión «en todo», que el código de Colosenses se asociaba a la obediencia de los niños y los esclavos, subraya aquí la posición subordinada de la esposa (v. 24). 5,22 insiste en que la sumisión de la mujer a su marido va a la par con su sumisión religiosa a Cristo, el Señor. La intrucción a las mujeres refuerza cla-

(69) J. Ernst, «From the Local Community to the Great Church: Illustrates from the Church Patterns of Philippians and Ephesians» en *Theology Bulletin* 6 (1976), pp. 237-57-245.
(70) Para toda esta parte, véase especialmente J.P. Sampley, *«And the Two Shall Become One Flesh»: A Study of Traditions in Eph 5, 21-33* (SNTSM 16; Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
(71) Véase R. Batey, «'Jewish Gnosticism' and the 'Hieros Gamos' of Eph V,21-33» en *NTS* 10 (1963), pp. 121-27; idem, «The *Mia Sarx* Union of Christ and the Church» en *NTS* 13 (1966/67), pp. 270-81.
(72) Para la soberanía de Cristo sobre todas las cosas, véase G.E. Howard, «The Head/Body Metaphors of Ephesians» en *NTS* 20 (1975), pp. 350-56.

ramente el modelo del matrimonio patriarcal y lo justifica cristológicamente. Las instrucciones a la esposa quedan por consiguiente resumidas en el mandato de temer o respetar a su esposo (v. 33).

No obstante, el código socio-patriarcal está modificado teológicamente en la exhortación al esposo. La petición negativa de Colosenses de que los hombres no sean severos con sus mujeres no se repite aquí. En cambio, se recomienda al marido por tres veces que ame a su esposa (5,25, 28, 33). El mandamiento de Jesús «Ama a tu prójimo como a tí mismo» (cf. Lv 19,18) se aplica a la relación matrimonial (73). Además, la relación de Cristo con la Iglesia se convierte en ejemplo para el marido. El amor vivificante de Cristo por la Iglesia debe ser el modelo de la relación amorosa del esposo con su esposa. La dominación patriarcal queda así radicalmente cuestionada por la referencia a la paradigmática relación de amor que une a Cristo con la Iglesia.

Hay que admitir, sin embargo, que esta modificación cristológica de la posición y deberes patriarcales del esposo no tiene el poder, teológicamente, de transformar el modelo patriarcal del código doméstico, aun cuando pueda haber sido ésta la intención del autor. En lugar de ello, Efesios cimenta cristológicamente la posición de inferioridad de la mujer en la relación matrimonial. Podría decirse que las exhortaciones a los maridos explican el significado que debería tener para los cristianos la relación conyugal, mientras que los dirigidos a las esposas hacen hincapié en el comportamiento social que deben seguir las mujeres. La razón de esta insuficiencia teológica podría estar originada por el interés del autor en clarificar la relación entre Cristo y la Iglesia, cuya unidad es su principal preocupación a lo largo de la carta. Su interpretación de Gn 2,24 muestra que, en efecto, éste es el caso. Aunque la teología cristiana primera utilizaba este texto del Antiguo Testamento para comprender la relación de Cristo con la Iglesia (74).

Efesios 5,21-33 participa así de la tradición del código doméstico patriarcal en la medida en que lo retoma para reafirmar la sumisión de la mujer a su esposo como deber cristiano. Al mismo tiempo, la modifica al reemplazar la superioridad y el dominio patriarcales por el mandamiento cristiano del amor que debe ser vivido según el ejemplo de Cristo. En conjunto, sin embargo, el autor no ha sido capaz de «cristianizar» el código. El «evangelio de la paz» ha transformado la relación de judíos y gentiles, pero no los papeles sociales de las mujeres

(73) Cf. V.P. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972), p. 123.

(74) Véase Sampley, «And the Two...», pp. 94-102.

y los esclavos en la casa de Dios. Por el contrario, las estructuras socio-culturales de dominación han sido teologizadas y, en consecuencia, reforzadas. No obstante, no debe pasarse por alto que ni el código ni su legitimación teológica reflejan fielmente la verdadera situación de las mujeres y los esclavos de las comunidades del Asia Menor. Es exhortativa o prescriptiva, y pretende establecer una conducta cristiana que todavía no se lleva a cabo en la vida de estos cristianos.

LA TRAYECTORIA GNOSTICO-PATRISTICA

La ideas teológicas de la unificación de varón y hembra, así como del matrimonio y las «parejas» humanas como paradigmas de las realidades cósmicas celestiales se desarrollan más extensamente y en una dirección distinta en las especulaciones cosmológicas gnósticas, que también podrían haberse inspirado en la fórmula bautismal transmitida en Ga 3,28.

Que Marción pueda o no ser considerado gnóstico es una cuestión debatida (75). Él distinguía entre el Dios otro, el Dios de Bondad, el Padre de Jesucristo, y el Dios de Justicia que es la antítesis del Dios Bueno. El demiurgo, o Dios del Mundo, creó el cosmos y la humanidad, pero el Dios bueno es absolutamente extraño a todo lo creado. Las criaturas humanas pertenecen corporal y psíquicamente al Dios del Mundo. Cristo vino a salvarlas del Dios del Mundo y hacerlas hijas del Dios otro, del Dios Bueno. Puesto que los marcionistas rechazaban el mundo creado, se entregaban a un ascetismo riguroso y, rechazando la carne y la materia, demostraban que no debían vasallaje al Dios del Mundo. Y puesto que la procreación refuerza el dominio del demiurgo, no se casaban ni tenían hijos.

Severo, discípulo de Marción, enseñaba que «la mujer es obra de Satán... De ahí que quienes contraen matrimonio llevan a cabo la obra de Satán» (76). El marcionismo pertenece al tipo de gnosticismo que parte del dualismo de dos principios opuestos. En este sistema lo femenino pertenece a la esfera de la creación, mientras lo masculino pertenece a las realidades celestiales trascendentes. En el *Evangelio*

(75) La obra de referencia sobre Marción es siempre A. von Harnack, Marción: *Das Evangelium vom Fremden Gott* (1924; reedición; Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960).

(76) Epifanio, *Panarion*, 45,2,1; en la parte siguiente, las citas patrísticas de los maestros gnósticos y sus enseñanzas están tomadas de W. Foerster, *A Selection of Gnostic Texts*, vol. I, *Patristic Evidence*, trad. y ed. R. McL. Wilson (Oxford: Clarendon Press, 1972).

de los Egipcios se cita un dicho del Salvador: «He venido a destruir las obras de la hembra, pues 'hembra' significa lujuria y sus 'obras' son el nacimiento y la descomposición» (77).

La expresión clásica de este dualismo se encuentra en las pseudo-Clementinas en los términos de macho y hembra: «El mundo presente es hembra, como la madre que trae al mundo las almas de los niños, pero el mundo que viene es macho, como el padre que recibe a sus hijos» (78). Por consiguiente, de los dos tipos de profetas que existen en el mundo, uno es hembra, cuyas palabras concuerdan plenamente con el mundo creado y el otro es varon, que habla en nombre del mundo superior que ha de venir. En los encratitas *Hechos de Tomás* la «comunión del varón» es una expresión paralela al «más alto don de la gracia», «Espíritu Santo» o «el poder del Altísimo» (79). Las categorías «hembra y varón», por tanto, no caracterizan a las mujeres y los hombres reales, sino que denotan dos tipos opuestos de principios dualistas.

Como los marcionistas, los seguidores de Carpócrates distinguen entre el Padre no engendrado y el Dios que promulgó la Ley (80). Creían en la migración del alma y pensaban que podían liberarse del cuerpo y de la reencarnación no mediante el ascetismo, sino por medio del libertinaje. Todo es indiferente y nada en el mundo es malo por naturaleza. No es mediante la obediencia a las leyes, sino mediante la fe y el amor como es posible la salvación (81). Los carpocratitas apelan a Salomé, Marta y María Magdalena como fuente y garantía de sus tradiciones. Una de sus maestras, Marcelina, enseñaba en Roma a mediados del siglo II y consiguió allí numerosos adeptos.

El hijo de Carpócrates, Epífanes, enseñaba que «la justicia de Dios es comunión con la igualdad» (82). Puesto que Dios prodiga sus dones entre todos los seres por igual no debería hacerse ninguna distinción entre «ricos y pobres, pueblo y soberano, tonto y sabio, hembra y varón, libre y esclavo» (83). Epífanes comparte el mismo ideal que Pablo (Ga 3,27 y s.) pero explica la igualdad fundamental de todos

(77) Clemente de Alejandría, *Stromateis*, 3,63.
(78) *Homilías pseudo-clementinas*, 2,15,3.
(79) *Hechos de Tomás* 2,27; cf. Edgar Hannecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, trad. R. McL. Wilson (Filadelfia: Westminster, 1965), II, p. 456 y ss.
(80) Cf. H. Kraft, «Gab es einen Gnostiker Karpokrates?» en *Theologische Zeitschrift* 8 (1952), pp. 434-44. Para los materiales patrísticos véase W. Förster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, trad. y ed. R. McL. Wilson (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 34-37.
(81) Ireneo, *Adversus Haereses*, 1,25,1-6.
(82) Clemente de Alejandría, *Stromateis*, 2,2,6.
(83) Ibid., 2,2,6,1.

no sobre la base del bautismo, sino sobre la de la creación. Por tanto, su «fraternidad con igualdad» no se extiende sólo a los papeles de los sexos en la comunidad cristiana, sino también a la sexualidad y el matrimonio. «Ya que Dios hizo todas las cosas en común para el hombre y puso juntos a hembra y varón y unió a todos los animales, así mismo afirmó que la justicia es fraternidad en igualdad» (84). Las reflexiones de Epífanes explican Ga 3,28 en los términos del estado ideal de Platón. Lo hacen, no obstante, desde una perspectiva masculina en la medida en que todas las mujeres parecen haber estado a disposición de todos los hombres antes de la institución del matrimonio, pero no a la inversa.

Fue el maligno Dios Legislador el que introdujo «lo mío» y «lo tuyo» promulgando así los derechos de propiedad privada y la institución matrimonial. Puesto que su ley destruía la fraternidad de la Ley Divina, los carpocratitas intentan restaurar en sus liturgias la Ley Divina uniéndose «como quieren y con quien quieren» (85). No sabemos, sin embargo, si esta «fiesta del amor» de los carpocratitas era una celebración ritual de la igualdad básica entre los sexos o si practicaban el intercambio sexual de manera indiscriminada, ya que la acusación de fornicación era un reproche que corrientemente se dirigían unos grupos religiosos a otros (86).

El valentinismo pertenece al tipo de dualismo gnóstico que considera masculinidad y feminidad no como opuestos antagónicos sino complementarios. Este grupo sitúa el origen de las tinieblas, del mal y del dualismo en la divinidad misma «por medio de una genealogía de estados divinos personificados engendrándose uno a otro, lo que explica el ensombrecimiento progresivo de la Luz original en categorías de culpa, error y fracaso» (87). Por eso, «los valentinianos no identificaban lo femenino con ningún principio absoluto del mal, sino más bien con la parte falible de Dios que se ha implicado progresivamente en el mundo material» (88). El sistema valentianiano comienza con la diada Bythos = Causa primordial y Sigē = Silencio, que da origen a una pareja, Nous y Verdad. Aunque la tétrada pri-

(84) Ibid., 2,2,8,1.
(85) Ibid., 2,2,10,1.
(86) Tales acusaciones fueron lanzadas por paganos y judíos contra los cristianos en general, por el cristianismo patrístico contra los montanistas y gnósticos y viceversa, pero también por diversos grupos gnósticos, unos contra otros; véase R. Haardt, *Gnosis: Character and Testimony* (Leiden: Brill, 1971), p. 69, n. 1.
(87) H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and The Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 1963), p. 237.
(88) R.A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Leiden: Brill, 1970), p. 71.

mordial parece constar de cuatro hipóstasis diferentes, Bythos y Sigē y Nous y Verdad, forman una única sustancia o entidad varón-hembra. La segunda tétrada Logos y Vida y Hombre e Iglesia procede de la primera y da origen a su vez a diez y doce eones. Los diez eones de la serie femenina tienen nombres que aluden a la unión entre hombre y mujer, mientras que los nombres de los doce eones de la serie masculina recuerdan las virtudes cristianas. El Pleroma divino consta así de una serie de eones varones-hembras.

El último eón, Sofía, juega el papel de la Eva cósmica. A causa de su ignorancia y de su deseo de conocer al Padre ininteligible, inicia la Caída del Mundo Divino y éste es el origen del mal, del mundo visible. Sofía es devuelta al Pleroma, pero su «fracaso» no puede permanecer en el Pleroma. Es Cristo y el Espíritu Santo quienes le dan forma y es llamada Achamoth. Puesto que Achamoth no puede entrar en el Pleroma sufre toda clase de aflicciones. A petición suya, Jesús, el Salvador, es enviado para dar «la formación según el conocimiento» y liberarla de sus pasiones. Achamoth puede ahora dar forma al Demiurgo, que a su debido tiempo dará forma a todo lo demás. El Demiurgo crea el cuerpo humano, primero como incorpóreo, revistiéndolo más tarde con una piel; pero, sin su conocimiento, Achamoth introduce una «semilla» espiritual en algunos humanos. La humanidad, por consiguiente, consta de tres clases de seres: los hílicos, o carnales; los psíquicos, que tienen alma; y los pneumáticos, que poseen la semilla espiritual de la Madre o Achamoth. El elemento masculino y el elemento femenino estaban unidos originalmente. Se reúnen cuando el elemento femenino llega a ser masculino y entonces, unido a los ángeles, entran en el Pleroma. «Se dice por consiguiente que la mujer es transformada en varón y la Iglesia de aquí abajo lo es en ángeles» (89). Es evidente que «masculino y femenino» no son simples distinciones de género, sino realidades mitológicas, arquetipos (90).

El gnosticismo de Marco, discípulo de Valentín, se diferencia por el hecho de que coloca otra tétrada a la que denomina Unidad, Unicidad, Mónada y Uno, antes de los treinta eones. La tétrada es llamada también «el Padre inconcebible e inmaterial, que es sin paternidad y que no es varón ni hembra» (91). Pretende que el «hombre espiritual» formado en la imagen y semejanza de Dios era varón-hembra (92). Sus discípulos parecen haber celebrado los sacramentos de la «cámara nupcial» y del bautismo. Bautizaban en «el nombre del Padre desconocido de todas las cosas, en la Verdad, la Madre de todo, en aquél que descendió sobre Jesús, en la unión, en la redención, en la comunión de los poderes» (93).

El rito de la «cámara nupcial» está vinculado con la imagen del Nuevo Testamento del matrimonio y las nupcias (94). La celebración del «matrimonio espiritual» en el rito marcosiano era la prefiguración de la perfecta unión matrimonial escatológica. Al final del proceso del mundo Achamoth entrará en el Pleroma y recibirá como esposo al Salvador. La «semilla espiritual» perfeccionada será dada como esposa a los ángeles. El «matrimonio espiritual a imagen de las uniones superiores» expresa en términos diferentes lo que se quiere decir con «convertirse en varón» (95). Los valentinianos tenían, pues, una imagen muy positiva de la unión matrimonial y la tomaban como símbolo y tipo de la salvación que restaura la unidad andrógina original de la humanidad. Según el *Evangelio de Felipe* (96), libro que muestra estrechas afinidades con las enseñanzas marcosianas, cuando Eva fue separada de Adán «surgió la muerte. Cuando se reúnan de nuevo y él la reciba en sí mismo, la muerte dejará de existir». Cristo vino para abolir la separación y unir al macho y la hembra (97).

Se cuenta de Marco que tenía una gran éxito con las mujeres, lo que sus oponentes atribuían a su brujería y sus pociones amorosas. Ireneo afirma que Marco engañaba especialmente a mujeres ricas, para obtener sus bienes y abusar físicamente de ellas. Estas mujeres eran preparadas «para que se unieran a él en todo, para que ellas, con él, pudieran entrar en el Uno» (98). Parece que Ireneo no comprendía ya «el misterio de la unión» ni el rito de la «cámara nupcial» que era una

---

(89) Ireneo, *Adversus haereses*, 1,23,3.
(90) Para la finidad del pensamiento junguiano con esta segunda clase de dualismo gnóstico, véase R.M. Stein, «Liberating the Feminine» en R. Tiffany Barnhouse y U.T. Holmes, eds., *Male and Female* (Nueva York: Seabury, 1976), pp. 76-86; y A. Belford Ulanov, «Jung on Male and Female», ibid., pp. 197-210. Para una crítica teológica feminista de este dualismo, véase R. Radford Ruether, *New Woman New Earth: Sexist Ideologies and Humane Liberation* (Nueva York: Seabury, 1975), pp. 151-59.

(91) Ireneo, *Adversus haereses*, 1,14,1.
(92) Ibid., 1,18,2.
(93) Ibid., 1,23,3.
(94) Cf. R.M. Grant, «The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip», *Vigiliae Christianae* 15 (1961), pp. 129-40.
(95) Ireneo, *Adversus haereses*, 1,21,3.
(96) Para los problemas de traducción, véase R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (Londres: Mowbray, 1962); véase también W.A. Meeks, «The Image of the Androgyne; Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity» en *History of Religions* 13 (1974), pp. 191-95, y las obras citadas. La traducción inglesa aquí utilizada es la de W. Isenberg, «The Gospel of Philip» en J.M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper & Row, 1977), pp. 131-51 (en lo sucesivo como *NHL*).
(97) 2,68,20-25; *NHL*, p. 141.
(98) Ireneo, *Adversus haereses*, 1,13,4.

«anticipación de la unión escatológica entre los gnósticos espirituales y los ángeles». Esta falta de comprensión era muy posible dado que, según el *Evangelio de Felipe*, el «beso santo» era el centro del rito. «Pues el perfecto concibe mediante un beso y da la vida Por este motivo también nosotros besamos al otro Recibimos la concepción de la Gracia (*Charis*) que está entre nosotros» (99) En el mismo *Evangelio de Felipe*, María Magdalena es llamada la «consorte de Cristo» a quien él amaba «más que a los discípulos y besaba (su boca) a menudo» (100) Dado que el sistema valentiniano reconocía tres Cristos y concebía lo divino y el mundo en *syzygies* (parejas), es posible que María Magdalena fuese considerada como la consorte del Jesús terreno, al igual que el Espíritu Santo era consorte del eón Cristo en el Pleroma y la Sofía consorte del Salvador

El gnosticismo, podemos concluir, empleaba las categorías de «macho» y «hembra» no para designar a las mujeres y los hombres reales, sino para nombrar principios o arquetipos cósmico-religiosos La salvación en el radicalmente dualista sistema gnóstico requiere la aniquilación y destrucción de la hembra o «principio femenino» En los sistemas moderadamente dualistas, la salvación significa la reunificación de los principios macho y hembra en el andrógino o unidad asexual En el gnosticismo, los pneumáticos, hombres y mujeres, representan el principio femenino, mientras el principio masculino evoca el reino celestial, Cristo, Dios y el Espíritu El principio femenino es secundario pues representa la parte de lo divino que se implica en el mundo creado y en la historia El dualismo gnóstico participa del paradigma patriarcal de la cultura occidental (101) Da prioridad al principio masculino y define la feminidad con respecto a la masculinidad El varón es el sujeto, lo divino, lo absoluto, hembra es lo «otro» opuesto o complementario El dualismo gnóstico refleja el abismo entre el mundo y lo divino, entre el cuerpo y el yo espiritual No sabemos si este dualismo separaba también a los hombres de las mujeres y si, en el rito de la «cámara nupcial», los hombres representaban el arquetipo masculino y las mujeres el femenino, ya que todos los gnósticos se conciben a sí mismos como «hembras»

En cualquier caso, aquí, como en Efesios, el matrimonio terreno se convierte en paradigma de la unificación celestial cósmico-divina.

(99) Cf Wilson, *The Gospel of Philip*, p 31

(100) *Gospel of Philip*, 2,63,30-35, *NHL*, p 138

(101) E H Pagels (*The Gnostic Gospel* [Nueva York Random House, 1979], pp 66 y ss) reconoce este punto de vista pero no sus implicaciones sistematicas Vease tambien su «What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity» en *Signs* 2 (1976), pp 293-303

Como Efesios, el *Evangelio de Felipe* lo comprende en función de su propia conceptualización patriarcal

> Mientras que en este mundo la unión es la de esposo y esposa —un caso de la fuerza complementado por la debilidad—, en el eón la forma de unión es diferente, aunque nos refiramos a ellas con los mismos nombres» (102)

Como la unión de Cristo y la Iglesia en Efesios, así también aquí «la cámara nupcial» es un verdadero misterio que permanece todavía escondido. «Ninguno podrá ver al esposo con la esposa a menos que se haga uno» Sin embargo, este misterio no se refiere a las relaciones maritales-socio-eclesiales (103), sino a la transformación del gnóstico plenamente desarrollado en un ser resucitado

> El *Evangelio de Felipe*, plenamente convencido de la eficacia de la imagen, la cámara nupcial «reflejada», expresa una visión del mundo y del hombre más optimista que la que generalmente se asocia con los sistemas gnósticos La Creación como tal podría haber sido originada en la incomprensión y en la ignorancia, en la que todavia persiste No obstante, los creyentes verdaderos saben cómo usar los vehículos de este mundo para trascenderlo Esta trascendencia implica, esencialmente, el derrumbamiento de la visión dualista del mundo (104)

Pero tal hundimiento de la visión dualista del mundo únicamente tiene lugar en el alma individual del gnóstico. Esto engendra un elitismo esperitual y un dualismo eclesial entre los gnósticos desarrollados que han recibido ya «la perfección del matrimonio» y los «psíquicos» o «hebreos» que no son capaces de elevarse del nivel de existencia «psíquico» al «pneumático» (105) Mientras Efesios promueve una teología matrimonial de subordinación, el *Evangelio de Felipe* presenta el sacramento de «la cámara nupcial» como medio simbólico-espiritual para la perfección del individuo y la unificación psicológica Aquí «en este mundo» la esposa representa la «debilidad» y debe permanecer «subordinada en todo» El principio femenino es secundario respecto al masculino no sólo en la tierra, sino también en el cielo

(102) *Gospel of Philip*, 2,76,5 10 *NHL*, p 145

(103) Cf 2 82 1 5, *NHL*, p 149 «Si hay una cualidad oculta en el matrimonio con mancha, ¡que misterio no sera el matrimonio sin mancha!»

(104) J Jacobson Buckley, «A Cult Mistery in the Gospel of Philip» en *JBL* 99 (1980), pp 569 81 581

(105) Cf E H Pagels, «The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropolical Theory» en *Vigiliae Christianae* 26 (1972), pp 241-58

Sin embargo, este dualismo cósmico-antropológico no es ni propio del gnosticismo ni está limitado a él. R. Bear ha demostrado de manera convincente que Filón de Alejandría utiliza las categorías «macho y hembra» en dos formas diferentes: por una parte, mantiene Filón que el alma humana racional está estrechamente relacionada con lo divino y no con la sexualidad, mientras el alma humana irracional que envuelve al cuerpo humano participa de la polaridad sexual macho-hembra. Las categorías macho y hembra se aplican por tanto a la parte mortal humana, mientras describe el alma irracional como «hembra» (106). En este contexto, lo masculino se utiliza siempre de forma marcadamente positiva, mientras la terminología y la figura femeninas tienen connotaciones peyorativas.

El desarrollo humano espiritual y moral es concebido como una evolución para «convertirse en varón» cuando se pone el acento en el esfuerzo humano y la *askesis*. mientras que Filón habla de «convertirse en virgen» o «llegar a ser uno» para indicar que la verdadera virtud es un don gratuito de la gracia de Dios. Llegar a ser «macho» o «llegar a ser virgen» es sobrepasar el domino de la polaridad sexual, pues el alma humana racional, creada a imagen de Dios no es ni macho ni hembra.

> La unión de los seres humanos llevada a cabo para la procreación de los hijos transforma a las vírgenes en mujeres. Pero cuando Dios comienza a unirse con el alma, hace de nuevo una virgen de lo que antes era una mujer, pues se lleva lo degenerado y castra las pasiones que la habían hecho afeminada (*ethelynetto*) y en su lugar hace crecer las inmaculadas virtudes innatas. Así, Él no hablará con Sara hasta que ella haya dejado de tener lo que es propio de la mujer [Gn 18,11] y sea considerada otra vez una virgen pura. (*De Cherubim 50*) (107).

Aunque el uso que hace Filón de los términos «macho y hembra» muestra una estrecha afinidad con el lenguaje y el pensamiento gnósticos, las categorías de Filón funcionan dentro de un dualismo limitado y no remiten a dos principios divinos supremos.

Los escritores patrísticos asumen también un dualismo antropológico de largo alcance semejante al de algunos autores gnósticos. Como Filón, se abstienen, no obstante, de generalizar este dualismo antropológico a un dualismo cosmológico absoluto o una dualidad divina y en que la dualidad pertenece a este mundo, a la creación y al cuerpo. Mientras algunos afirman que en el matrimonio cristiano la

(106) Baer, *Philo's Use*, pp. 14-44.
(107) Ibid., p. 51.

mujer y el hombre son compañeros y hermanos y que ambos, mujer y hombre, tienen un único creador, un único origen, «una única imagen de Dios, una única ley, una única muerte y resurrección» (108), la mayoría de los Padres aúna un monismo teológico con un dualismo cósmico-antropológico. Afirman que la realidad de lo divino es monista y unitaria, pero que la dualidad sexual caracteriza a este mundo en cuanto realidad corporal y terrena (109).

Al igual que Filón (y Aristóteles), los Padres consideran el hombre como ser humano paradigmático y la virilidad como símbolo de lo divino. Mientras que su conceptualización filosófica y teológica presupone la inferioridad natural de la mujer y ve lo femenino como símbolo de la realidad terrena, corporal y carnal, la lógica de sus creencias cristianas les impone el reconocimiento del hecho de que todos los bautizados son iguales (110). Su problema teológico era éste: ¿cómo puede una mujer cristiana que fue hecha inferior por la naturaleza, la ley y el orden socio-patriarcal alcanzar en su vida la igualdad cristiana que le pertenece como discípula de Cristo? Los Padres contestaban a esta pregunta afirmando que la mujer cristiana ya no es *mujer*. Mientras una no creyente es definida por su sexo físico, la mujer creyente «progresa» hacia el «hombre perfecto» «a la madurez de la plenitud de Cristo» (cf. Ef 4,13) (111).

El monismo asexual de lo divino pertenece al alma redimida de la dualidad de la sexualidad corporal. El alma es igual y de la misma esencia en el hombre y en la mujer. Macho y hembra son igualmente imagen de Dios porque en el nivel del alma no hay ni hombre ni mujer, pero en el nivel histórico-creacional la mujer ha de estar subordinada al hombre. La dualidad corpórea antropológica de los sexos es posterior a la caída y no forma parte de la creación espiritual original a imagen de Dios. Por tanto, la persona virgen, o «soltera», representa el ser humano original «angélico, espiritual» creado a imagen de Dios. Al progresar hacia el «hombre perfecto» deja de ser mujer y puede ser llamada «hombre».

(108) En la misma Homilía 37 sobre Mateo, Gregorio Nacianceno condena la ley civil que permite la infidelidad del marido y castiga la de la mujer: «La mujer fue hecha por los hombres y por esta razón está dirigida contra las mujeres». Por el contrario, la ley divina no hace distinciones entre los sexos; cf. PG 36, 289-92.

(109) Para Gregorio de Nisa, cf. R.R. Ruether, «Virginal Feminism in the Fathers of the Church» in *Religion and Sexism* (Nueva York: Simon & Schuster, 1974), pp. 150-83: esp. 153-55.

(110) Para Agustín, véase K. Thraede, «Augustin-Texte aus dem Themenkreis 'Frau', 'Gesellschaft', und 'Gleichheit'» en *JAC* 22 (1979),pp. 70-97.

(111) Véase mi libro *Der vergessene Partner* (Düsseldorf: Patmos, 1964), pp. 68 y ss.

> Esta es una transformación simple, aunque de gran alcance, de un concepto del Nuevo Testamento. La igualdad del hombre y la mujer por el bautismo, que San Pablo expresaba en la afirmación «No hay ni macho ni hembra», ha sido separada del bautismo y presentada como resultado de la vida ascética. En sus almas, hombres y mujeres son uno y lo mismo, aunque no lo sean en sus cuerpos. Destinados, no obstante, a ser restaurados en la unidad y la igualdad cuando el alma abandone elcuerpo, pueden aprender ya a participar en la vida celestial. Esta participación ofrecida a todos los creyentes no puede ser alcanzada sin un esfuerzo encarnizado: requiere la abstinencia del matrimonio, la reeducación de los sentidos y un apartamiento absoluto de las prácticas de la sociedad (112).

Dado que los escritores patrísticos ven en la virginidad la verdadera expresión de la igualdad cristiana, critican a menudo con gran habilidad el matrimonio patriarcal y sus efectos opresores sobre la mujer. Sin embargo, más que transformar el matrimonio patriarcàl en términos de igualdad y libertad cristianas, tanto para la mujer como para el hombre, limitan esa igualdad y libertad a quienes se abstengan de la servidumbre socio-legal del matrimonio patriarcal, que es consecuencia de la maldición del paraíso. La igualdad de mujeres y hombres sólo fue reivindicada por un pequeño número de cristianos de élite que optaron por el estilo de vida de la virginidad y la ascesis (113). Joviniano, que sostiene que es el bautismo y no la virginidad lo que define al verdadero cristiano, fue condenado por el papa Siricio en el 389/390. Jerónimo cuenta que había enseñado que «las vírgenes, viudas y mujeres casadas, una vez han sido lavadas en Cristo, son de igual mérito si no difieren en sus otras obras» (114).

Así como el gnosticismo había traspuesto su dualismo cósmico-espiritual a un dualismo y una praxis eclesial-espirituales, así también hizo la iglesia patrística. Para ésta, no todos los bautizados, sino sólo una élite ascética espiritual podía trascender los dualismos sexuales, corporales y terrenos y progresar hacia la perfección espiritual. Aun cuando las mujeres fuesen el sexo débil, podían llegar a ser «como hombres» mediante la ascesis. Los escritores gnósticos y patrísticos concuerdan en este punto. La utilización teológica y cristológica del

(112) G.H. Tavard, *Woman in Christian Tradition* (Notre Damê: University of Notre Dame Press, 1973), pp. 77 y ss.

(113) J.A. McNamara, «Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought» en *Feminist Studies* 3 (1976), pp. 145-58.

(114) Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, 1,3 (PL 23,224); cf. D. Callam,«Clerical Continence in the Fourth Century» en *Theological Studies* 41 (1980), pp. 3-50: esp. 8-24 para bibliografía.

modelo de sumisión patriarcal conduce a una praxis eclesial dualista: las mujeres verdaderamente religiosas no son ya mujeres sino que han progresado hasta el «hombre perfecto», mientras la mujer cristiana casada sigue siendo «mujer» y tiene que sufrir por tanto la «maldición» del matrimonio patriarcal. No obstante, en el contexto de la iglesia patriarcal incluso aquellas mujeres que habían llegado a ser como «machos» no podían desempeñar funciones directivas pues eran todavía mujeres (115). Dado que estaba limitado al alma, el discipulado de iguales no podía transformar el matrimonio patriarcal ni impedir la formación de la iglesia patriarcal y la eliminación de la mujer de las funciones de dirección. El dualismo gnóstico, así como el patrístico, es la consecuencia ideológica de la realidad y las estructuras patriarcales.

Con el tiempo, Ga 3,28 no sólo fue modificado desde el punto de vista de las estructuras patriarcales, por razones misioneras o teológicas, sino que también fue «espiritualizado», ya que tanto la Iglesia como sus sus dirigentes fueron «patriarcalizados». Esta patriarcalización no es todavía perceptible en el siglo I. Al analizar la trayectoria del código doméstico, he intentado mostrar que las estructuras patriarcales, familiares y domésticas, no fueron determinantes para las iglesias domésticas de la misión cristiana primitiva.

Por otra parte, la escatología «realizada» o «entusiasta» y la especulación cosmológica han engendrado una adaptación teológica cristiana del modelo de sumisión patriarcal. La difundida hipótesis exegética de que la teología entusiasta, la escatología realizada, o las especulaciones gnostizantes son responsables de la autocomprensión cristiana expresada en Ga 3,28 no puede ser demostrada. Por el contrario, la praxis de un discipulado de iguales entre esclavos y amos, mujeres y hombres, judíos y griegos, romanos y bárbaros, ricos y pobres, jóvenes y ancianos, creó tensiones entre la comunidad cristiana y su entorno socio-político. Esta tensión, engendrada por la visión alternativa de Ga 3,28 y no por los «excesos entusiastas», se convirtió en el pretexto para introducir el orden patriarcal greco-romano en la iglesia doméstica. Colosenses y Efesios testimonian que la escatología realizada, es responsable del desarrollo de una justificación teológica del orden patriarcal. Las Epístolas Pastorales nos permiten rastrear los orígenes de la patriarcalización no sólo de la casa cristiana, sino también de la Iglesia como «casa de Dios».

(115) Cf. R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville, minn.: Liturgical Press, 1976), p. 113.

Capítulo 8

LA CASA PATRIARCAL DE DIOS Y LA EKKLĒSIA DE LAS MUJERES

Los estudios sobre el desarrollo de los oficios y órdenes eclesiales, aunque numerosos, no son concluyentes (1). A pesar del trabajo realizado para encontrar las huellas de la ritualización y clericalización del ministerio cristiano, transformado en una institución jerárquica y monárquica capaz de reemplazar las estructuras políticas del Imperio romano, se ha prestado escasa atención a la patriarcalización del ministerio y de la Iglesia. Algunos investigadores del mundo social del Cristianismo primitivo estiman que una mentalidad y una estructura patriarcales eran parte integrante del movimiento misionero cristiano en los centros urbanos del mundo greco-romano, mientras otros señalan el carácter igualitario del grupo cristiano. Estudios más recientes insisten en que ambas estructuras y actitudes en la igualdad religiosa de los creyentes como hermanos y hermanas, asociada a una superioridad de los ministerios ordenados jerárquicamente respecto a la congregación cristiana.

---

(1) Véase especialmente E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32; Londres: SCM Press, 1961); y E. Schillebeeckx, *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ* (Nueva York: Crossroad, 1981), pp. 5-52. Véase también de A. Lemaire, «The Ministries in the New Testament» en *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973), pp. 133-66; y sobre la iglesia primitiva, J. Mühlsteiger, «Zum Verfassungsrecht der Frühkirche» en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 99 (1977), pp. 129-55, 257-85.

> La igualdad de los creyentes, a pesar de todas las diferencias mundanas que podían persistir fuera de la Iglesia, es uno de los temas principales del Cristianismo primitivo... Sin embargo, debemos también reconocer la existencia de un grupo que se mantenía por encima o fuera de la igualdad general: el ministerio. Ya en el período neotestamentario existía un cierto sentimiento de que el apóstol era superior a los otros cristianos y en el siglo II la distinción entre clérigo y laico se definió con mayor claridad (2).

Este argumento, no obstante, resume las distintas formas de organización y aboca en una concepción dualista de la Iglesia y el ministerio. Presupone que la igualdad y las estructuras de organización igualitarias excluyen la autoridad y el liderazgo. Pasa por alto el hecho de que la igualdad y las estructuras igualitarias se caracterizan por lo que los sociólogos denominan intercambiabilidad de roles (3). La igualdad en la organización se apoya en la alternancia y movilidad de los cargos de autoridad y directivos entre los miembros de un grupo, todos los cuales, en principio, tienen las mismas posibilidades de acceso a la autoridad, la dirección y el poder. Este fue el caso del movimiento cristiano primitivo, en la medida en que todos los miembros de la comunidad eran pueblo de Dios que habían recibido el poder y el don del Espíritu Santo para la construcción de la comunidad. Los distintos miembros de la comunidad pueden recibir diferentes dones y ejercer las diferentes funciones de dirección, pero en principio todos tenían acceso al poder espiritual y a los cargos de responsabilidad comunitaria. Los dones y la elección de Dios no dependían del origen religioso de cada uno, del rol social, sexo o raza. La insistencia de las cartas paulinas en el apostolado surge porque el apostolado de Pablo era cuestionado por muchos, pero no por necesidad de remarcar la superioridad del apóstol frente a todos los otros cargos de autoridad (4).

El movimiento misionero no estaba definido por la dicotomía entre la igualdad religiosa de todos los miembros y la superioridad espiritual del apóstol y los otros ministros. La distinción básica entre las formas de autoridad está basada fundamentalmente en la diferenciación entre autoridad *local* y *translocal*. Los problemas de Pablo, con la comunidad de Corinto surgen en parte del hecho de que Pablo,

(2) L.W. Countryman, «Christian Equality and the Early Catholic Episcopate» en *Anglican Theological Review* 63 (1981), pp. 115-38:115

(3) Cf. E. Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1976), pp. 48-67.

(4) Véase el excursus sobre «apóstol» en H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1979), pp, 74 y s. (bibliografía); y D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief* (WMANT 11; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlang, 1964).

como misionero, no era miembro permanente de la comunidad (5). La autoridad de apóstoles y profetas era translocal y basaba su legitimidad en la revelación directa y en la autoridad del Señor Resucitado (6). Los dirigentes locales —responsables de iglesias domésticas, obispos, diáconos y ancianos— parecen haberse estructurado por analogía con las funciones administrativas de las asociaciones privadas grecoromanas y de la sinagoga judía y dependían de la comunidad. Mientras que los carismas de administración funcionaban principalmente en el contexto de las iglesias domésticas y las comunidades locales, la autoridad de los apóstoles, misioneros y profetas no estaba limitada a la comunidad local.

El cambio que tuvo lugar en el siglo II no consistió en pasar del liderazgo carismático a la consolidación institucional, sino de la autoridad carismática y comunal a una autoridad ejercida por responsables locales que, con el tiempo, absorbió no sólo la autoridad de enseñar de profetas y apóstoles, sino también el poder decisorio de la comunidad. Este cambio es, a la vez, el paso de una autoridad alternante accesible a todos los bautizados, a una autoridad patriarcal restringida a los cabeza (varones) de la casa; es el cambio de la iglesia doméstica a la iglesia como «casa de Dios».

Tal cambio entraña también una transferencia de la autoridad e influencia de los miembros ricos de la comunidad hacia funciones locales de administración en la Iglesia. Aunque la analogía legal entre la primera comunidad cristiana y las asociaciones privadas es muy discutida, la analogía social entre ambas es aceptada por la mayoría. Hace cien años E. Hatch sostenía que los títulos de *episkopos* y *diakonos* designaban a los responsables administrativos y superiores del grupo cristiano, exactamente como en las asociaciones greco-romanas (7). Los ancianos, por su parte, representaban un consejo o comité de responsables del que se formaba parte en función de la ancianidad o el estatuto patriarcal. Estos oficios locales de las asociaciones no eran siempre permanentes y a menudo dependían de la elección de los miembros de la sociedad o culto. Muy importante para la vida de las asociaciones privadas eran los donantes o benefactores acaudalados. El sistema de patronazgo greco-romano les daba influencia y poder sobre los restantes miembros. Así, en la medida en que ofrecían locales

(5) Cf. W. Wiefel, «Die missionarische Eigenart des Paulus» en *Kairos* 17 (1975), pp. 218-31:224; B. Holmberg, *Paul and Power* (ConBNTS 11; Lund Gleerup, 1978), pp. 72-95.

(6) Cf. H. Kraft, «Die Anfänge des geistlichen Amtes» en *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975), pp. 82-98.

(7) E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (Oxford: Rivington, 1881).

y ayuda legal y financiera a la asociación cristiana, los miembros ricos de la comunidad cristiana —especialmente los que presidían una iglesia doméstica— tuvieron gran influencia y poder en la iglesia desde sus orígenes. En 1 Co 1,16, Pablo hace referencia a la casa de Estéfanas, el primer convertido de Acaya, que «se han puesto al servicio (*diakonia*) de los santos» (16,15). Por consiguiente, Pablo insta a los miembros de la comunidad a «someterse» a ellos y «a todo aquél que con ellos trabaja y se afana» (16,16) (8). Todavía a comienzos del siglo II el autor de 3 Jn censura a Diótrefes, cabeza de una iglesia doméstica que había negado hospitalidad a los emisarios del anciano y se manifestaba contra el anciano mismo (9). A medida que el oficio de obispo y diácono comenzaron a cobrar importancia e influencia a finales del siglo I, tendiendo a reemplazar a las restantes funciones de autoridad, la influencia de los miembros ricos de las comunidades se vio progresivamente reducida, quedando bajo el control de los oficios administrativos. En adelante, se exhorta al rico a dar generosamente a la iglesia y a los pobres, pero el control financiero de los fondos eclesiales pasa cada vez más a manos del obispo y del clero (10). En las asociaciones greco-romanas

> el benefactor daba sus donativos con fines precisos: las inscripciones registran cuidadosamente dichos fines y la limitada libertad de los responsables para alternarlos. En el sistema eclesial, por el contrario, los ricos eran exhortados simplemente a *dar*, dejando la administración enteramente al clero» (11).

Esta división entre laicos ricos y clero no se encuentra, sin embargo, en los escritos del Nuevo Testamento. La transformación que se opera cuando la influencia de los benefactores cede paso a la de los responsables administrativos sólo se hace patente en el siglo II. Esta transformación tendrá importantes consecuencias para el liderazgo de la mujer, ya que —en la sociedad greco-romana, en general, y en las asociaciones privadas en particular— la posesión de bienes confería a las mujeres una gran influencia y autoridad. La importancia creciente de los responsables locales tuvo como resultado tres hechos estrechamente relacionados entre sí: 1) La patriarcalización de la Iglesia y del liderazgo a nivel local. 2) La fusión de la autoridad profética y apostólica con la función, patriarcalmente definida, de obispo. 3) La relegación de las mujeres a espacios marginales y la restricción de su actividad al ámbito de las mujeres.

(8) Cf H Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia, Filadelfia Fortress, 1975), pp 36, 298

(9) A J Malherbe, «The Inhospitality of Diotrephes» en J Jervell y W A Meeks, eds , *God's Christs and His People Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl* (Oslo. Universitetsvorlaget, 1977), pp 222-32

(10) Cf H -J Drexhage, «Wirtschaft und Handel in den fruchristlichen Gemeinden» en *Romische Quartalschrieft* 76 (1981), pp 1-72

(11) L W Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire Contradictions and Acommodations* (Nueva York Edwin Mellen Press, 1980), p 164

LA PATRIARCALIZACION DE LA IGLESIA Y DEL MINISTERIO

Los tres textos del Nuevo Testamento comúnmente denominados «Epístolas pastorales» (12) no son cartas en sentido estricto. Mientras 2 Timoteo parece más bien una misiva personal, 1 Timoteo y Tito parecen ser documentos oficiales de instrucción. Sólo estas dos últimas contienen normas para los distintos grupos eclesiales. El tiempo de los apóstoles ha pasado. Sólo Pablo, en cuyo nombre se escriben estas epístolas, es llamado apóstol. Timoteo y Tito son evangelizadores y misioneros, colaboradores y discípulos de Pablo, pero no son apóstoles. Su función y vocación es la de difundir las verdaderas enseñanzas de la tradición. Deben luchar contra la divulgación de otras ideas e instruir a la comunidad en la «sana» o «buena» doctrina.

Las Pastorales no preconizan una organización eclesial (13) como tal, con delimitaciones precisas de oficios y funciones específicas, sino que son instrucciones sobre «cómo conducirse en la casa de Dios», la Iglesia. Es difícil, por tanto,determinar con claridad los diferentes grupos a los que van dirigidas. Además, no está claro si Timoteo y Tito, enviados apostólicos, estaban encargados de varias iglesias, ni cuál era la importancia de las mismas, ni si la iglesia local estaba todavía formada por iglesias domésticas. Lo que es evidente, en cualquier caso, es que la iglesia aparece ya estratificada según la edad «natural» y el sexo. Aunque siga siendo la nueva «familia», ésta es entendida ahora desde la perspectiva de la casa patriarcal (14). La

(12) Cf el análisis de A Lemaire, «Pastoral Epistles Redaction and Theology» en *Biblical Theological Dulletin* 2 (1972), pp 25-42

(13) H W Bartsch, *Die Anfange urchristlicher Rechtsbildungen Studien zu den Pastoralbriefen* (ThF 34, Hamburgo Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1965), A Sand, «Anfange einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen» en J Hainz, ed , *Kirche im Werden Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (Munich/Paderborn/Viena Schoning, 1976), pp 215-37, G Lohfink, «Die Normativitat der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen» en *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), pp 93-106

(14) Cf J D Quinn, «Ordination in the Pastoral Epistles» en *Communio* 8 (1981), pp 358-69, pero lo que él presenta como «virtudes propias de la familia cristiana» son en realidad las de la familia patriarcal greco-romana

Iglesia se concibe como la casa de Dios (1 Tm 3,15),la «casa grande» (2 Tm 2,20) que contiene en su interior «utensilios» diferentes. Su director o administrador es el obispo/vigilante, que debe ser educado, irreprochable, bueno, prudente, justo, piadoso, marido de una sola esposa y respetado por quienes no pertenecen a la comunidad. No debería ser converso reciente ni buscar ganancias deshonestas y debería consagrarse a la hospitalidad. En suma, el obispo/vigilante debería ser un buen *paterfamilias* que haya demostrado ser capaz de gobernar adecuadamente su propia casa (1 Tm 3,2 y ss.; Tt 1,7 y ss.). Igualmente, los presbíteros/ancianos deben haber dejado constancia de que, como cabezas de sus respectivas casas, son capaces de cuidar de toda la comunidad (15).

Los miembros subordinados de la casa deben someterse al cabeza de la misma. Y así como las esposas (Tt 2,5), los niños (1 Tm 3,4) y los esclavos (Tt 2,9) deben mostrar sumisión en la casa, así también deben observar su papel subordinado en la comunidad. La mujer/esposa debe escuchar en total silencio y sumisión, como requiere su posición. No debe enseñar al hombre esposo ni tener autoridad sobre él, pues violaría el orden de sumisión (1 Tm 2,10-15). Se dice a los esclavos que se sometan a sus amos y no les contradigan, mientras que a los falsos doctores se les acusa de ser «rebeldes y embaucadores» (Tt 1,10;2,9). Igual que los esclavos no deberían faltar al respeto a sus amos, tampoco la comunidad debería despreciar a sus ministros (1 Tm 4,12; Tt 2,15). Así como los esclavos deberían ser complacientes con sus amos, así los cristianos deberían complacer a su Padre, Dios (2 Tm 1,2). Para los autores de las epístolas pastorales, el valor supremo es la obediencia y la sumisión a los que tienen la autoridad, para que la comunidad —y especialmente sus miembros subordinados— haga honor a la doctrina cristiana (Tt 2,10 en relación a los esclavos) y para que, como resultado de su conducta, «no sea injuriada la palabra de Dios» (Tt 2,5 en relación a las esposas). Los cristianos son buenos ciudadanos, observan el orden patriarcal de la casa y ruegan por los «reyes y por todos los constituidos en autoridad» para que «podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1 Tm 2,1 y ss.).

Las epístolas pastorales defienden el orden patriarcal de sumisión

(15) Para esta parte, véase especialmente H. von Lips, *Glaube-Gemeinde-Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), pp. 94-150. Señala que la condición para ser nombrado obispo es haber demostrado ser un buen *paterfamilias*. Sin embargo, el obispo no es el *paterfamilias* de la casa de Dios, sino sólo su intendente. El Señor de la casa es Dios (p. 147, con referencia a 2 Tm 2,21).

por otras razones aparte de las apologéticas. La comunidad cristiana, como casa de Dios, se va estratificando según las divisiones de edad/sexo de la casa patriarcal. El ministerio y la autoridad dependen de las condiciones de edad y de sexo y ya no de los recursos o los dones espirituales de cada uno. Esto se olvida con frecuencia en los estudios apologéticos que pretenden diferenciar entre las recomendaciones a los responsables de las iglesias y las que irían dirigidas a diversos grupos según edades y sexos. Pero esta diferenciación es inviable, pues las responsabilidades eclesiales se basan en las distinciones de status social de la casa patriarcal. Por ejemplo, la recomendación de 1 Tm 5,1 no se dirige a un grupo de individuos de una edad determinada, distinto al grupo de los ministros, sino que va destinado a unos y a otros como si fueran un único grupo:

> Al anciano/presbítero (*presbuteros*) no le respondas con dureza, sino exhórtale como a un padre, a los jóvenes/diáconos (*neōteroi*) como a hermanos, a las ancianas/presbíteras (*presbuterai*) como a madres, a las jóvenes/diaconisas (*neōterai*) como hermanas en toda pureza (16).

Así, la dirección de la comunidad consta, por una parte, de presbíteros masculinos y femeninos y, por otra, de diáconos igualmente masculinos y femeninos. Las viudas constituían un grupo aparte. Estas eran, o bien mujeres que no tenían marido, o bien mujeres que se habían incorporado a la comunidad como «verdaderas viudas». El obispo/vigilante parece haber sido elegido entre los presbíteros y —como en otras organizaciones de la época— era el administrador presidente, encargado de la colecta y la distribución de los fondos de la Iglesia, tarea en la que era asistido por diáconos masculinos y femeninos. El presbiterio era el consejo o comité administrativo constituido por los jefes de las casas —hombres y mujeres— más estimados. Dado que en las cartas pastorales únicamente se menciona a un obispo/vigilante, es probable que este cargo fuese rotativo entre los presbíteros (17). 1 Tm 5,17 distingue entre los presbíteros y los presbíteros presidentes «que ejercen bien su cargo» y que son merecedores de una doble compensación. La función del presbítero presidente parece haber sido la misma que la del vigilante/obispo, a saber, instruir y enseñar.

(16) Para tal interpretación, véase R.E. Brown, «Episkopē and Episkopos: The New Testament Evidence» en *Theological Studies* 41 (1980), pp. 322-38:335.

(17) Para un estudio más completo, véase J.P. Meier, «Presbyteros in the Pastoral Epistles» en *CBQ* 35 (1973), pp. 323-45; pero obsérvese que esta distinción entre la iglesia de Efeso (1 y 2 Tm) y la de Creta (Tito) no es generalmente aceptada.

Las mujeres presbíteros (18) que estaban al frente de sus casas y de las iglesias domésticas debían pues considerar que también ellas podían ser elegidas para la función de obispo/vigilante. Es significativo que la exhortación a la sumisión y a la actitud silenciosa (19) en la asamblea de culto se dirigiera a las mujeres ricas. Al prohibir a la mujeres la enseñanza y la autoridad sobre los hombres, el autor —en nombre de Pablo— les niega toda posibilidad de ser elegidas para la función de obispo/vigilante. Las mujeres importantes podían enseñar, pero su enseñanza quedaba ahora restringida a la instrucción de otras mujeres (20). Por eso, las exhortaciones de 1 Tm 2,11 y Tt 2,35 no son contradictorias, sino que ofrecen más bien las dos caras de la misma moneda patriarcal. Las mujeres que ejercen funciones de presbítero deben comportarse «como sacerdotes» y «buenas maestras» (21), pero su enseñanza se limita a la instrucción de otras mujeres.

En suma, las pastorales parecen fundir el papel de los benefactores o benefactoras con el de los responsables locales de las asociaciones cristianas. De esta manera, estratifican la autoridad eclesial en función del status patriarcal y de la edad. La autoridad de la comunidad es siempre ejercida por quien está al frente de una casa, ya sea hombre o mujer, por presbíteros de ambos sexos, o por padres y madres, pero sus funciones están definidas y limitadas por la estructura de la casa y la sociedad greco-romana. El sistema de patronazgo usurpa las funciones más democráticas de la asociación privada incorporando a sus

(18) R. E. Brown («Episkopê p. 335, n. 29) sugiere que «Aquila y Prisca ofrecen el ejemplo de un hombre y una mujer en papeles que podrían ser considerados presbiterales» pues tienen a su cargo una iglesia doméstica y se dedican a la enseñanza.

(19) No hay que olvidar que el texto no habla del «silencio» de las mujeres, sino que pide que se mantengan «tranquilas», que es un ideal de todos los cristianos (cf. 2,2), cf. L. Scanzoni y N. Hardesty, *All We're Meant To Be* (Waco, Tex. Word, 1974), pp. 70 y s. Para la afinidad entre este pasaje y 1 P 3,1-6, véase D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, Calif. Scholars Press, 1981), pp. 95-105.

(20) Véase también J. M. Ford, «Biblical Material Relevant to the Ordination of Women» en *Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973), pp. 669-94.683, sostiene que la prohibición hecha a las mujeres de enseñar pretende excluirlas del proceso formal de toma de decisiones que debía ser dejado al obispo, cuya función principal era la enseñanza. H. W. Williams («Let the Women Learn in Silence» en *Exp Tim* 16 (1904/5), pp. 188 y s.) argumenta en favor del silencio de las mujeres, mientras que N. J. Hommes («Let the Woman Be Silent in the Church» en *Calvin Theological Journal* 4 [1969], pp. 410-16.410 y s.) afirma que las mujeres eran libres de participar en la enseñanza y en las exhortaciones de las mujeres, puesto que estas tareas no estaban ligadas a una función oficial, sino que tenían lugar en el curso de la asamblea de la congregación (cf. Ef 5,19).

(21) *Kalodidaskalous* es habitualmente traducido de forma errónea como «deben enseñar lo que es bueno» (véase, por ejemplo, la RSV o J. L. Houlden *The Pastoral Epistles* [Nueva York. Penguin Books, 1976], pp. 146, 148).

filas a la élite local. En este proceso, las funciones del obispo y del diácono se patriarcalizan hasta el punto de modelarse según el esquema de la casa greco-romana rica. Todo ello se ve reforzado por la institución de un consejo de ancianos que incluye a los jefes de las principales familias, forma organizativa calcada del modo de organización judía. La autoridad y la libertad de acción de las mujeres y los esclavos se fue limitando y definiendo según los criterios patriarcales de la sociedad greco-romana para que los extraños no se sintieran ofendidos ante una conducta que escapaba a las normas establecidas (22). El orden patriarcal de la casa, aplicado al orden de la iglesia, limita la autoridad de las mujeres ricas y mantiene la explotación social de los esclavos, hombres y mujeres (23), incluso en el seno de la comunidad doméstica cristiana (24).

La primera epístola de Clemente (25), que podría haber sido escrita antes de las pastorales, nos permite vislumbrar la participación de la comunidad en el nombramiento y dimisión de los responsables locales. La carta está escrita por la iglesia de Roma a la iglesia de Corinto, cuando esta última cesó de su funciones a algunos presbíteros/obispos (26). El autor afirma que no debían haber actuado así, pues esos responsables habían sido nombrados con el asentimiento de toda la congregación y habían realizado una estimable labor. La destitución decidida por la congregación parece haber sido la regla cuando el dirigente nombrado por la iglesia no estaba a la altura de las funciones

(22) Este contexto político-apologético de las instrucciones para las mujeres no debe ser ignorado, dado que todo el pasaje sobre «la forma en que hay que conducirse en la casa de Dios» comienza con una recomendación a rogar por «los emperadores y por todos aquellos que nos gobiernan, a fin de que podamos tener una vida calma y apacible en toda piedad y dignidad» (2,2).

(23) Parece ser que los esclavos cristianos reclamaron con insistencia el derecho a ser tratados de la misma manera que sus amos cristianos, «puesto que eran hermanos (y hermanas)» y también «creyentes y amigos de Dios» (1 Tm 6, 1-2, para estas expresiones, véase especialmente la carta de Pablo a Filemón).

(24) No hay que olvidar que 1 Tm 2,12-15 legitima la prohibición de ejercer autoridad a las mujeres y su adaptación a los esquemas de la casa greco-romana refiriéndose a la Biblia. Eva no fue sólo secundaria en la creación, fue también la primera en pecar. La teología misógina se desarrolló a partir de la adaptación de la casa de Dios a las estructuras patriarcales de la casa greco-romana.

(25) Véase la introducción en C. C. Richardson, *Early Christian Fathers* (Nueva York. MacMillan, 1970), pp. 33-42, para bibliografía, O. Knoch, «Die Ausfuhfrungen des 1 Clemensbriefes uber die Kirchliche Verfassung im Spiegel der neueren Deutungen seit R. Sohm and A. Harnack» en *Theologische Quartalschrift* 141 (1961), pp. 385-407, K. Beyschlang, *Klemens Romanus und der Fruhkatholizismus* (Tubingen. Mohr-Siebeck, 1966).

(26) La nomenclatura no es clara, cf. P. Stockmeier, «Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vatern» en *Trierer Theologische Zeitschrift* 73 (1964), pp. 321-35.328.

que se le encomendaban. Por otra parte, el autor reconoce que el Espíritu llenaba a todos los miembros de la comunidad (2,2) y que es la congregación la que debe decir lo que tiene que hacerse (54,2). Parece, pues, que el autor da por sabida una antigua norma en función de la cual los miembros de la iglesia local eran nombrados por toda la comunidad y dependían de ella. No obstante, califica de «insubordinación» y «revuelta» la iniciativa de ciertos miembros de la comunidad al deponer a algunos presbíteros/obispos muy estimados. El autor insinúa que los responsables están en una línea de sucesión cuyo origen se remonta a los apóstoles (44,2 y ss.) y afirma que sus oponentes deberían reconsiderar su intervención y retrotraerse de su acción. Admite que existían conflictos y disensiones en la comunidad de Corinto desde los tiempos de Pablo, pero considera que aquél era un pecado menor, ya que los corintios fueron «seguidores de apóstoles notables y de aquellos que ellos aprueban» (47,4 y ss.).

El concepto teológico clave en 1 Clemente es «orden» (27). Este orden se concibe de forma análoga al orden de rango militar, al orden levítico del sacerdocio del Antiguo Testamento y al orden patriarcal de la casa. Los jefes de casa varones son felicitados por haber mantenido este orden patriarcal en el pasado (1,3) y son exhortados a reforzarlo en el presente (21,6-9). Este orden está basado en la naturaleza y enraizado en la creación. A Dios se le llama Padre de la Eternidad y Dueño del Universo «que nos disciplina» (56,16). Así pues, los corintios que son «responsables de la revuelta deben someterse a los presbíteros... ser disciplinados...aprender obediencia... y refrenar su lengua» (57,1 y ss.), para que puedan ocupar un lugar digno, aunque insignificante, en el rebaño de Cristo, la Iglesia. Quienes tomaron la decisión de cesar a los muy estimados ancianos son descritos de la manera siguiente:

> Y así, los «sin honor» se alzaron «contra aquellos que eran celebrados con honor», los sin reputación contra los notables, el insensato contra el sabio, «el joven contra los ancianos». (3,3).

Contrastando con esta conducta, la observancia de la ley y el orden de Dios por los corintios se expresa en la siguiente alabanza:

> Habéis obedecido a los que os gobernaban y habéis manifestado hacia vuestros ancianos el debido respeto. Disciplináis la inteligencia de vuestros jóvenes con moderación y dignidad. Habéis instruido a vuestras mujeres para que todo lo hagan con conciencia pura e intachable (1,3).

(27) Cf. G Deussen, «Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und ir der Didache» en *Theologie und Glaube* 62 (1972), pp 125-35.

Es importante observar que entre los héroes felicitados por su «humildad y obediencia» y propuestos como ejemplo a imitar por la comunidad también figuran mujeres. Se encuentran igualmente entre quienes han sufrido por las disensiones y las rivalidades. Entre los causantes de estas rivalidades son designadas ciertas esposas que se habían alejado de sus maridos y habían «anulado las palabras de nuestro Padre Adán, 'esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne'» (6,3). Entre los que son amonestados para que aprendan a obedecer y a refrenar su lengua se incluyen, además de los que se levantaron contra los ancianos/obispos, las mujeres: «Por su reserva, que muestran que su lengua es considerada. Que concedan su amor sin parcialidad (cf. 1 Tm 5,21) y que de manera santa muestren un idéntico amor a todos aquellos que temen a Dios» (21,7). Finalmente, cuando el autor llama al arrepentimiento a los miembros subordinados, menciona —entre los ejemplos de quienes eran «nobles, generosas y llenas de amor» (54,1)— a numerosas mujeres que, fortalecidas por la gracia de Dios, han realizado «actos dignos de los hombres». Aunque el autor no mencione ningún ejemplo masculino por su nombre, cita nombres de dos mujeres: Judit, que, con el consentimiento de los ancianos, salvó a su pueblo arriesgando su propia vida, y Esther, que es descrita como una «mujer de fe perfecta» y «de humildad». Como tal, salvó a su pueblo de la aniquilación (55,3-6). Por eso parece justo concluir que entre aquellos que no eran «muy estimados» y no tenían «ninguna reputación» (según los valores patriarcales del autor), pero que habían asumido funciones dirigentes en la comunidad de Corinto, había, además de jóvenes (28), mujeres. Estas mujeres eran probablemente ricas, si *agape* puede ser comprendido en sentido tanto espiritual como económico. El desacuerdo surgido entre las mujeres y los ancianos/obispos sobre la forma de administrar sus donaciones (29), llevó a aquéllas a unirse a quienes les cesaron de sus funciones. Este era un procedimiento perfectamente admisible en el contexto de las asociaciones privadas greco-romanas. Así pues, no era el procedimiento de la cesación, sino la insistencia en la sumisión patriarcal a la autoridad lo que constituía la innovación (30). Esto es manifiesto, puesto que in-

(28) Countryman (*The Rich Christian*, p 156) sugiere que no eran sólo ricos sino también «recién convertidos» *(neoi)*.

(29) Según Justino mártir (siglo II), la colecta del domingo era ofrecida al oficiante que presidía la iglesia que, a su vez, debía utilizarla «en favor de todos aquéllos que tenían necesidad» (*Apologia* 77,6) Los visitadores, los pobres y el bajo clero se convirtieron en dependientes del *episkopos*.

(30) Sin embargo, H von Campenhausen (*Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* [Palo Alto, Calif : 1969]) afirma que Clemente no se consideraba un innovador sino un defensor del orden tradicional.

cluso el autor de 1 Clemente debe admitir que todos han recibido el Espíritu. Además, el autor no tiene poder para reforzar el orden patriarcal y no apela a ninguna persona o grupo particular que hubiera tenido poder suficiente para hacerlo. Apela, en cambio, a la buena voluntad de los miembros rebeldes y ejerce sobre ellos uan presión moral.

Aunque Clemente no afirma que los obispos/presbíteros sean los representantes de Dios, Padre y Señor, Ignacio de Antioquía (31) sí llega a esta formulación teológica. Ignacio no habla de obispos/vigilantes en plural, como sucedía en las pastorales, sino sólamente de un obispo netamente diferenciado de diáconos y presbíteros. El obispo debe convertirse en el principal punto de convergencia para la unidad de la iglesia (32). Debería gobernar asistido por los diáconos y apoyado por un consejo de ancianos. Para Ignacio, no obstante, la autoridad de obispo, diáconos y ancianos no dimana de los apóstoles a través de una cadena sucesoria tradicional. Los ministros serían más bien la representación terrena de un modelo celestial (33). En este modelo, el obispo representa a Dios, los presbíteros son los apóstoles y los diáconos el mismo Cristo (*Magn.* 6,1). La autoridad del obispo no procede de una conexión histórico-sociológica con los apóstoles sino de una relación arquetípica entre el Dios único del Cielo y el representante o *typos* de Dios en la tierra.

Erik Peterson, en un estudio muy conocido, ha puesto de relieve que el monoteísmo ha servido a menudo para justificar políticamente el poder monárquico: ¡un solo Dios, un solo Emperador y un solo Imperio! De manera análoga, Ignacio propone: un solo Dios, un solo obispo, una sola Iglesia. Sin embargo, así como Augusto es contemplado cada vez más como *pater patriae*, así —para Ignacio— el obispo es el *typos* de Dios Padre. Aunque el obispo de los magnesios sea muy joven, debe ser respetado por ellos tan profundamente como respetan «la autoridad de Dios Padre» (*Magn.* 3,1). El obispo preside «en lugar de Dios», mientras los presbíteros tienen el puesto del consejo apostólico y a los diáconos se les ha «confiado el ministerio de Cristo que era con el Padre desde la Eternidad» (6,1). Como Jesucristo no hizo nada sin el Padre, así los miembros de la comunidad no deben hacer nada sin el obispo. Los magnesios deben remitirse al obispo como Jesús se remitía al Padre.

(31) Para traducción y comentario, véase R.M. Grant, *The Apostolic Fathers*, vol. 4, *Ignatius of Antioch* (Londres: Thomas Nelson, 1966).

(32) Véase también R. Padberg, «Das Amtsverständnis der Ignatius Briefe» en *Theologie und Glaube* 62 (1972), pp. 47-54.

(33) Para esta parte, véase E. Dassmann, «Zur Entstehung des Monepiskopats» en *JAC* 17 (1974), pp. 74-90.

Se recomienda a los Efesios no resistir al obispo para mantenerse de esta forma sometidos a Dios (*Eph* 5,3). A los de Tralia se les dice que respeten a los diáconos, pues «representan a Jesucristo, de la misma forma que el obispo tiene el papel de Padre y los presbíteros son como el consejo de Dios y el grupo apostólico» (*Tral* 3,1). Por otra parte, quienes actúan al margen de obispo, presbíteros y diáconos no tienen una conciencia clara (7,2). Los presbíteros, en particular, son exhortados a «alentar al obispo en el honor del Padre, de Jesucristo y de los apóstoles» (12,2). En su *Carta a Filadelfia*, Ignacio recalca que el obispo no debe su ministerio a sí mismo ni a otras personas, sino al «amor de Dios Padre y el Señor Jesucristo» (1,1). Los de Esmirna son exhortados «a seguir al obispo como Jesucristo al Padre» (*Smyrn* 8,1). Lo que el obispo aprueba place a Dios (8,2). Quienes honran al obispo, honran a Dios, mientras que los que actúan al margen del obispo sirven al demonio (9,1). Aun cuando el obispo pueda ser comparado también a Jesucristo y todos los cristianos tengan la marca del Padre, la relación arquetípica dominante es la que une al único obispo con el único Dios, el Padre que es llamado obispo de todos (*Magn* 6,1). La Iglesia es la Iglesia de Dios Padre y el Cristo amado (*Smyrn*, salutación). En suma, el orden patriarcal queda teológicamente justificado por Ignacio (34). Mientras 1 Clemente justifica el orden patriarcal con respecto a la naturaleza y la creación, Ignacio lo legitima teológica y cristológicamente. Es la sumisión y el respeto al obispo y no el discipulado de iguales, lo que se desarrolla teológicamente (35).

LA AUTORIDAD DOCENTE DEL OBISPO

En el siglo II, la autoridad y la estructura eclesiales se modifican de forma considerable. Se pasa de una distribución local de las responsabilidades, basada en los dones espirituales y los recursos económicos, a una dominación patriarcal de los ministros locales de la asociación cristiana. Se pasa también de una autoridad carismática translocal, con su amalgama profética y apostólica, a una concepción

(34) Para un intento de análisis sociológico, véase B.J. Malina, «The Social World Implied in the Letters to the Christian Bishop-Martyr (Named Ignatius of Antioch)» en *SBL Seminar Papers* 14 (1978), II, pp. 71-119:97 y ss.

(35) Pero W.R. Schoedel («Theological Norms and Social Perspectives in Ignatius of Antioch» en E.P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition* [Londres: SCM Press, 1980, I, pp. 30-56:55] afirma que «el triple ministerio preconizado por Ignacio es más destacable por el sentido de solidaridad con la comunidad que por su carácter diferenciado respecto al grupo».

de la autoridad ejercida por los responsables locales, especialmente por el episcopado monárquico Mientras el apostolado (36) se limitaba a la primera generación, la profecía podía ser reivindicada, y lo era, por el episcopado patriarcalmente definido

La autoridad del apóstol, doctor (37) o misionero, estaba basada en la intervención directa del Espíritu y en la experiencia de la presencia del Señor resucitado La revelación, la predicación y la enseñanza eran sus funciones principales Aunque las referencias a la profecía en el Nuevo Testamento son escasas, testimonian, sin embargo, la gran difusión de este fenómeno en el movimiento cristiano primitivo Se encuentran profetas y profecías (38) en cada centro cristiano del mundo greco-romano Los profetas ejercían de manera evidente una gran autoridad e influencia en los primeros siglos como portavoces del Señor resucitado, al iluminar teológicamente la situación del momento de la comunidad

La profecía no estaba limitada a unos pocos hombres en el primitivo movimiento cristiano Más bien parece haber sido característica de toda la comunidad La conversión y el bautismo cristiano introducían a las personas en una comunidad que era la morada del Espíritu Santo En esta comunidad, los dones y beneficios del Espíritu eran experimentados y actualizados Los fundamentos de los dones proféticos cristianos deberían buscarse en la convicción de la iglesia primitiva, que —como congregación planificada por el Espíritu— era la comunidad escatológica, la nueva creación Mientras el documento Q ve a Jesús y sus seguidores como profetas y mensajeros de la Sofía divina enviada a cada generación, Hechos comprende la efusión del Espíritu como el cumplimiento de la promesa escatológica de Joel

> Sucedera en los últimos días, dice Dios derramare mi Espíritu sobre toda carne y profetizaran vuestros hijos y vuestras hijas Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu y todos profetizaran (2,17-18) (39)

(36) Cf F Hahn, «Der Apostolat im Urchristentum» en *Kerygma und Dogma* 20 (1974), pp 54 77, y mi articulo «The Apostleship of Women in Early Christianity» en L y A Swidler, eds , *Women Priests* (Nueva York Paulist Press, 1977), pp 135-40

(37) H Greeven, «Apostel, Lehrer, Vorsteher bei Paulus» en ZNW 44 (1952/53), pp 1 43

(38) Vease mi «Apokalypsis and Propheteia The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prphecy» en J Lambrecht, ed , *L Apocalypse johannique et l Apo calyptique dans le Nouveau Testament* (BETL 53, Gembloux Duculot, 1980, Leuven University Press), pp 105 28 para la bibliografia

(39) Para la redaccion de Lucas de los materiales de Joel en Hechos 2,17-21, vease R F Zehnle, *Peter s Pentecost Discourse* (SBLM 15, Nashville, Abingdon, 1971), pp 28-34, 125 y ss

Los integrantes del primitivo movimiento misionero cristiano se consideraban *pneumatikoi*, personas llenas del Espíritu Segun la literatura paulina, el hecho de hablar en lenguas, las visiones, los milagros, la profecía, así como el agapé, la reciprocidad y solidaridad, eran actualizaciones del poder vivificante del Espíritu Estos dones proféticos eran recibidos tanto por mujeres como por hombres Como en el Judaísmo y en el mundo greco-romano, también en el Cristianismo primitivo la virginidad (40) parece haber estado asociada a la profecía 1 Clemente afirma, sin embargo, que el Espíritu se ha derramado sobre todos los cristianos

La profecía cristiana participaba de una experiencia común a la antigua civilización mediterranea (41) Numerosas regiones del mundo greco-romano tenian oráculos o profetas por medio de los cuales los dioses daban a conocer su voluntad Uno de los ejemplos mejor conocidos es el oráculo de Apolo en Delfos (42) La pitia o sacerdotisa del oráculo pronunciaba palabras inspiradas, que eran luego explicadas por intérpretes oficiales que llevaban por nombre *prophetai* La naturaleza extática de la palabra oracular era a menudo enfatizada por unos accesos de locura divina Las danzas frenéticas, los discursos ininteligibles y las conductas desquiciadas eran características de esta clase de inspiración divina (43)

Esta concepcion de la profecía como conductas y discurso extáticos es bien conocida por escritores judíos como Josefo y Filón, el último de los cuales describe su propia experiencia profética de la manera siguiente

> Por la posesion divina, caí en éxtasis y quede ignorante de todo, el lugar, el momento, yo mismo (44)

Esta clase de experiencia no podía ser inducida, sino que llegaba de forma súbita En este contexto de arrobamiento y éxtasis, la persona es un mero instrumento en las manos de Dios

> El (la) profeta no expresa nada de si mismo (a) sino que es el (la) interprete de las inspiraciones de otro en todo lo que proclama

(40) Vease las cuatro hijas de Felipe y la interpretacion de 1 Co 11 y 14, *supra* cap 6

(41) Para lo que sigue, vease H Kramer, R Rendtorff, R Meyer y G Friedrich, «prophetes» en *TDNT* 6, pp 781-861

(42) Ibid , pp 786-89

(43) H A Guy, *New Testament Prophecy Its Origins and Significance* (Londres Epworth Press, 1947), pp 119 42

(44) Filon *De Migratione Abrahami* pp 34 y s

> La razón se ha retirado de la ciudadela de su alma en la que ha venido a habitar el Espíritu divino... (45) El (la) profeta, aun cuando parezca estar hablando, está en realidad en reposo; es Otro quien utiliza sus órganos vocales, su lengua y su boca (46).

En la perspectiva de Filón, los profetas del Antiguo Testamento eran instrumentos de Dios de este tipo. Moisés se encontraba a la cabeza, pero la profecía no si limitaba a él, pues, en cierto sentido, «todo el pueblo del Señor era profeta. A toda criatura noble y hermosa le es dado el don de profetizar. Ninguna persona indigna puede llegar a ser intérprete de Dios» (47).

No todos los profetas —hebreos o griegos— se manifestaban como locos o frenéticos en sus trances. Pero todos ellos se consideraban «portavoces de Dios», pues su mente humana quedaba desplazada por el Espíritu divino. Pueden hablar, por tanto, en primera persona del singular: «Yo soy el alfa y la omega» o «Yo soy el Camino y la Verdad». Actuando así no asumían para sí mismos unas prerrogativas divinas, sino que expresaban mediante la voz la revelación divina. En el *Testamento de Job*, escrito helenístico del siglo I, Job reparte sus bienes entre sus siete hijos, mientras que da a sus hijas tres hermosos cinturones que no proceden de este mundo sino del cielo. Simbolizan el poder profético que nos hará capaces de ver el futuro y el pasado, hablar el lenguaje de los ángeles y elevar un cántico a Dios y una alabanza a las cosas celestiales (48).

La profecía cristiana incluía el éxtasis y el hablar en lenguas, como prueban Pablo, Hechos, Apocalipsis y Hermas (49). El profeta proclama: «Así dice el Espíritu Santo». La exhortación de Pablo en 1 Tesalonicenses (50), «No extingáis el Espíritu, no despreciéis la

(45) *De specialibus legibus*, 4,49, cf también 4,343

(46) Quis rerum divinarum haeres, p 250

(47) Ibid , p 258

(48) Caps 47-50 Véase G W E Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Filadelfia Fortress, 1981), pp 241-248, sugiere que este texto tiene su origen entre los Terapeutas de Egipto y afirma que el hecho de que Job legue sus poderes celestiales a sus hijas y sus posesiones terrenas a sus hijos «indica que el status religioso de las mujeres era más elevado que el de los hombres, trastocamiento de los valores imperantes en la época» (pp 246 y ss)

(49) Cf N Bonwetsch, «Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter» en *Zeitschrift fur Kirchliche Wissenschaft* 5 (1984), pp 408-24, 460-77, E Cothenet, «Prophétisme et ministère d'après la Nouveau Testament» en *Maison Dieu* 107 (1972), pp 29-50, J Panagopoulos, «Die urchristliche Prophetie Ihr Charakter und ihre Funktion» en idem, *Prophetic Vocation in the New Testament* (NovTSup 45, Leiden. Brill, 1977), pp 1-32

(50) B Hennecken, *Verkundigung und Prophetie im 1 Thessalonicherbrief* (SBS 29, Stuttgart. Katholisches Bibelwerk, 1969), pp 103-113

profecía» (5,19 y ss.), es casi idéntica a la frase utilizada para prohibir que se sofoque la inspiración profética del oráculo. Su insistencia en la inteligibilidad de la profecía en 1 Co 14 muestra, no obstante, que esta actividad extática estaba siendo ya regulada al redefinirla como don inteligible que debía servir a la construcción de la comunidad. Así, es ante todo la relación de agapé entre los cristianos —y no la mera predisposición al trance extático— lo que pone de manifiesto el poder del Espíritu entre ellos.

Es difícil saber cómo se extendió la profecía en el movimiento cristiano primitivo. Según Lucas y los Hechos apócrifos de Pablo y Tecla, los principales centros urbanos del movimiento —Jerusalén, Antioquía y Éfeso— contaban con profetas influyentes que ofrecían sus oráculos durante la liturgia. También los había, sin duda, en Corinto y Tesalónica. Las cuatro hijas profetas de Felipe vivían en Cesarea, de donde, se dice, partieron más tarde hacia el Asia Menor. Según Efesios, la iglesia cósmica universal está construida sobre los cimientos de los apóstoles y profetas (2,20). 1 Tm 14 sugiere.que la gracia y la autoridad le había sido conferida a Timoteo mediante la palabra de un profeta en su ordenación por los ancianos. En 1 Tm 4,1, el autor proclama expícitamente la palabra profética del Espíritu para denunciar a sus oponentes como «falsos profetas» (51). El Apocalipsis de Juan pretende ser «palabra de profecía» e invita a sus lectores a «escuchar lo que el Espíritu dice» (52)

Junto al Apocalipsis, la *Didaché* —tratado eclesial escrito probablemente en Siria hacia finales del siglo I (53)— demuestra que profetas y profecía siguen teniendo autoridad. Había gran cautela a la hora de formular un juicio sobre las palabras y la revelación del profeta por temor a cometer blasfemia contra el Espíritu Santo. La *Didaché* advierte: «No sometáis a prueba ni juzguéis a ningún profeta que hable en nombre del Espíritu, pues todo pecado será perdonado, pero este pecado no será perdonado» (11,7). El criterio para juzgar la verdadera profecía no era, como en Pablo, un discernimiento carismático del Espíritu sino más bien la conducta del profeta: «Pues no todo el que habla en el Espíritu es profeta, sólo el que tiene la conducta del Señor»

(51) N Brox, «*Prophēteia* im ersten Timotheusbrief» en *Biblische Zeitschrift* 20 (1976), pp 229-32

(52) Cf mi *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, Nueva York Doubleday, Image Books, 1980)

(53) Pero véase J -P Audet (*La Didache Instructions des apôtres*, EtBib, Paris Gabalda, 1958), que fecha el libro entre el 50 y el 70 d C Para traducciones e introducciones, vease Richardson, *Early Christian Fathers*, pp 171-79, y R A Kraft, *The Apostolic Fathers*, vol 3, *The Didache and Barnabas* (Nueva York Thomas Nelson, 1965), pp 57-77, 134-77

(11,18). Los profetas han de ser juzgados en función de si practican o no lo que profetizan, del tiempo de permanencia en un lugar y de si piden o no dinero a cambio de sus profecías. Un criterio de conducta similar se encuentra en Mateo y en el *Pastor de Hermás*.

Desde un punto de vista positivo, la *Didaché* muestra gran estima por los profetas. Pide a los cristianos que les proporcionen apoyo económico, pues los profetas tienen las mismas funciones y los mismos derechos que los sumos sacerdotes judíos. Su hablar profético y litúrgico no puede ser controlado. Están exentos de adherirse a la plegaria litúrgica al celebrar la eucaristía. Son libres de presidir la comida sagrada y la acción de gracias eucarística «en el Espíritu» (10,7). Sólo en caso de que no esté presente ningún profeta se entregarán los diezmos a los pobres y será desempeñada la presidencia litúrgica por los ministros locales. El cuarto evangelio afirma que el Paráclito ha sido enviado a todos los discípulos, lo que nos revela que su comunidad es entendida a todos los discípulos, lo que nos revela que su comunidad es entendida como profética (54). No es accidental que el cuarto evangelio contenga relatos tan plenos de fuerza sobre discípulas como María y María Magdalena.

Incluso Ignacio de Antioquía —que preconiza los ministerios locales de obispo, diácono y anciano— reivindica para sí mismo el don de profecía (55). Dirigiéndose a la iglesia de Filadelfia, escribe: «He gritado mientras estaba contigo, he hablado en voz alta, con la voz propia de Dios. Prestad atención al obispo, al presbítero y a los diáconos». Como alguno de sus oyentes podía haber sospechado de sus dones proféticos, afirma que no era realmente él mismo «sino el Espíritu el que predicaba y decía: no hagáis nada sin el obispo» (*Fil* 7,1-2). Ignacio debe apelar a la autoridad profética para fortalecer el pael y la influencia del episcopado.

El *Pastor de Hermas*, escrito probablemente en Roma a mediados del siglo II, demuestra la importancia continuada de la profecía (56). Los verdaderos profetas son dóciles y humildes, no responden cuando cualquiera les consulta y no hablan por cuenta propia.

> Cuando alguien poseído por el Espíritu Divino viene al encuentro de los justos que tienen la fe del Espíritu Divino y cuando la Asamblea intercede ante Dios, entonces el ángel del espíritu profético reposa sobre la persona y, lleno del Espíritu Santo, el profeta habla a la congregación como lo quiere el Señor (Mand XI,9).

(54) Cf. G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTSM 12; Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 119, 126.
(55) Véase Grant, *Ignatius of Antioch*, pp. 104 y s.
(56) Cf. J. Reiling, *Prophecy and the Church: A Study of the llth Mandate* (NovTSup 37; Leiden: Brill, 1973), pp. 155-76.

Los falsos profetas, sin embargo, están vacíos y no tienen poder. Son charlatanes, viven con gran lujo, aceptan remuneraciones por sus profecías y no profetizan si no se les paga.

Además de los montanistas, otros grupos ascéticos y gnósticos insistían en la autoridad del Espíritu, de los profetas y los ascetas, frente a los ministros locales no carismáticos. Clemente atestigua que los valentinianos mantenían las tradiciones cristianas más antiguas sobre la profecía:

> Los valentinianos afirman que el espíritu que cada uno de los profetas recibe especialmente para su ministerio es derramado sobre toda la iglesia: por consiguiente, los signos del Espíritu —curaciones y profecías— se realizan a través de la Iglesia (57).

El obispo ireneo polemiza con los seguidores del valentiano Marco (58). A pesar de las creencias teológicas de este grupo, que contenían elementos gnósticos, su organización eclesial y su comprensión pneumática parecen similares a las que se encuentran en 1 Corintios y en Hechos. Así, parece conservar una práctica profética apostólica original. En este grupo se suponía que cada iniciado había recibido la inspiración directa del Espíritu Santo. Cada vez que la congregación se reunía, sus miembros echaban a suertes —práctica tradicional judía y cristiana utilizada para adivinar la voluntad de Dios— quien desempeñaría las funciones de presbítero, quien celebraría la eucaristía como obispo, quien leería y explicaría las Escrituras y quien enseñaría o se dirigiría al grupo como profeta. Todos los miembros —mujeres y hombres— podían ser elegidos para actuar como obispo, presbítero, doctor y profeta. Como estas funciones cambiaban de asamblea en asamblea, nunca se convertían en prerrogativa exclusiva de algunos miembros particulares. El echar las suertes y el carácter comunitario de la dirección plenificada por el Espíritu, parecen cercanos a lo que conocemos sobre el culto pneumático del movimiento cristiano primitivo. Esta práctica explicaría además por qué el Nuevo Testamento nunca da el nombre del que preside o dirige la eucaristía y por qué los escritos no canónicos atribuyen esta función al profeta.

(57) *Excerpta ex Theodoto*, 1.24.1.
(58) *Adversus haereses* 1,13,1-6; véase también E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Nueva York: Random House, 1979), pp. 41 y ss., con referencia a Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum* 41.

Las mujeres se encuentran entre los dirigentes porféticos de las comunidades paulinas (59). Lucas presenta a María (60) y a Isabel, así como a Ana, como profetas. Menciona a las cuatro hijas de Felipe, que profetizaban (Hechos 21,9), y cuya fama —según Eusebio— era tan grande que las provincias de Asia hacen remontar hasta ellas su origen apostólico. Papías, su contemporáneo de Hierápolis, las saluda como una de las fuentes vivientes que le relataron la maravillosa historia sobre la resurrección de la esposa de Manaén. También «reproduce una historia sobre una mujer falsamente acusada ante el Señor de muchos pecados», pero Eusebio no nos dice si Papías había escuchado esta historia a las hijas de Felipe. Las mujeres profetas son, reconocidas como transmisoras de la tradición apostólica (*Hist. ecles.* III,39,7-17).

Juan, el autor del Apocalipsis, tiene conocimiento de una mujer que era profeta, doctora y dirigente de una escuela profética (61) o iglesia doméstica en Tiatira. Sus seguidores son presentados como sus discípulos con el nombre técnico de «hijos» (*tekna*), expresión que se encuentra en 2 Jn para designar a los miembros de la iglesia doméstica de la «Señora elegida». La influencia de esta mujer profeta parece haber sido lo bastante fuerte como para contrarrestar la de Juan, que no se atribuye el título de profeta. Es importante observar, sin embargo, que a pesar de su ataque a una mujer determinada, profeta y doctora (62), Juan no desacredita la profecía femenina como tal. Asia Menor continuaba reconociendo a las mujeres profetas incluso en los siglos II y III. Tiatira se convirtió más tarde en un centro del movimiento montanista.

En el siglo II, los montanistas intentaron legitimar su profecía y su origen apostólico estableciendo una línea de sucesión profética. Se remitían a una profeta asiática llamada Ammia, cuyo nombre era todavía muy respetado a finales del siglo II. El antimontanista Eusebio no niega su ministerio profético, pero la reclama para los católicos. En su sucesión de profetas reconocidos ennumera a Agabus, Judas,

(59) Véase especialmente A. Wire, «Pieces for a Mosaic of the Corinthian Women Prophets» (Comunicación publicada con motivo de la reunión anual de la Society of Biblical Literature, Nueva York, 1979).

(60) A. Grillmeier («Maria Prophetin: Eine Studie zur patristischen Mariologie» en *Revue des Études Augustiniennes* 11 [1956], pp. 295-312) señala que los Padres no se refieren a Hch 2 sino al Magnificat, cuando caracterizan a María como profetisa.

(61) Véase mi artículo «The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel» en *NTS* 23 (1976/77), pp. 402-27.

(62) Para el análisis de la relación de esta mujer profeta con los nicolaítas, véase mi artículo «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul» en *JBL* 92 (1973), pp. 565-81.

Silas, las hijas de Felipe, Ammia de Filadelfia, Cuadrato y algunos otros (*Hist. ecles.* V,17). A mediados del siglo II Justino afirma que los hombres y las mujeres cristianas tienen los carismas del Espíritu de Dios (Diálogo contra Trifón, 88). Ireneo sostiene contra los *Alogoi* —grupo que negaba la validez de la profecía— que Pablo reconocía carácter de profeta tanto a hombres como a mujeres en el seno de la comunidad (*Adv. haer.*, III,11).

Los Hechos de Pablo mencionan mujeres profetas como Theonoe, Stratonike, Eubulla, Phila, Artemilla y Nympha. En Corinto, una profeta de nombre Myrta alienta a Pablo y a la comunidad a no desfallecer cuando Pablo tiene que dirigirse a Roma. «El Espíritu descendió sobre Myrta y ésta dijo... 'Pablo, el siervo del Señor, salvará a muchos en Roma y alimentará a muchos con la palabra... de modo que la gracia se extenderá por Roma'» (63). El contexto de esta intervención indica que Myrta hablaba en la asamblea eucarística. La profecía cristiana primitiva era profecía litúrgica.

Maximila y Priscila (o Prisca) fueron las principales profetas (64) del montanismo. No eran sólo acompañantes y seguidoras de Montano, sino que tenían iguales dones espirituales y responsabilidades en el movimiento. Como Montano, las mujeres profetas reivindicaban que el Paráclito o Espíritu Santo les hablaba directamente y se expresaba a través de ellas. Esta pretensión estaba fundada en la fe en las revelaciones hechas por el Espíritu Santo a mujeres y hombres en éxtasis profético. El movimiento esperaba una rápida venida del Señor y hacía gala de un apasionado desprecio por el mundo, preconizando el ascetismo sexual, el ayuno y el martirio (65). Las declaraciones de los tres primeros profetas —Priscila, Maximila y Montano— fueron pues-

(63) Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, trad. R. McL. Wilson (Filadelfia: Westminster, 1965), II, pp. 379 y s.

(64) Cf. K. Aland, «Der Montanismus und die Kleinasiatische Theologie» en *ZNW* 46 (1955), pp. 109-16; H. Kraft, «Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus» en *Theologische Zeitschrift* 11 (1965), pp. 249-71; T. Barnes, «The Cronology of Montanism» en *Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 403-7; P. de Labriolle, *La crise montaniste: Les sources de l'histoire du montanisme* (París, 1913).

(65) El *Martirio de Perpetua*, escrito desde el punto de vista de una mujer, manifiesta tendencias pro-montanistas, pero no contiene ninguna prueba de la asociación de Perpetua al movimiento. «La descripción de Perpetua en un papel a la vez masculino y femenino remite a la creencia cristiana primitiva de que cuando el espíritu profético sopla donde quiere, no muestra preferencia por ninguno de los dos sexos» (R. Raeder, «The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third Century Christianity» en P. Wilson-Kastner et al., *A Lost Tradition: Women Writters of the Early Church* [Washington, D.C.: University Press of America, 1981], p. 10).

tas por escrito y conservadas como documentos sagrados, igual que lo habían sido las palabras de los profetas del Antiguo Testamento, los dichos de Jesús y las cartas de los apóstoles.

Los dos oráculos mejor conocidos de Priscila y Maximila son muy significativos. Cuando Priscila estaba dormida, Cristo, en forma de figura femenina, se le apareció «haciendo que la sabiduría descendiera a su pecho, revelándole que aquél era un lugar santo y que allí sería donde Jerusalén descendería del cielo» (Epif. *Her.* XLIII, 1,3; XLVIII, 14,1). Después de la muerte de Montano, Maximila asumió la dirección del movimiento. Fue perseguida y se enviaron comisiones para denunciarla como impostora. Sus adversarios intentaron levantar dudas sobre la autenticidad del movimiento examinando sus espíritus. Maximila se lamentaba amargamente: «Soy perseguida como un lobo fuera de la manada; no soy ningún lobo: soy palabra y espíritu y poder» (Eusebio, *Hist. ecles.*, V,16,17). Puesto que los adversarios de los montanistas no podían refutar el movimiento desde bases doctrinales, lo atacaron calumniando a sus principales profetas. Se acusó a las mujeres de inmoralidad y de abandonar a sus maridos. Se pretendía que los líderes montanistas se suicidaban y que, en sus misterios, degollaban niños y mezclaban su sangre en los sacrifios, acusaciones que, en su origen, fueron lanzadas por los paganos contra todos los cristianos. Así, a pesar de su ortodoxia doctrinal, los montanistas fueron injuriados y finalmente expulsados de la iglesia monoepiscopal.

El volumen considerable de literatura antimontanista centra sus ataques en las responsabilidades confiadas a las mujeres. Puesto que Maximila y Prisca eran prueba de que el Espíritu Santo hablaba a través del sexo femenino. Los montanistas admitían a la mujer a los «oficios» eclesiales. Dídimo (*Sobre la Trinidad*, III,41,3) afirma que las mujeres profetas del montanismo enseñaban y profetizaban en la asamblea de la comunidad. Firmiliano sabe de una profetisa de Asia Menor que, en el 235, convertía a numerosos laicos y clérigos y que bautizaba y celebraba la eucaristía (*Ep. cipr.* 75,10). Según Orígenes, «aquellos discípulos de mujeres, que tomaron por maestras a Priscila y Maximila, no a Cristo, el esposo de la prometida, apelaban a las siguientes mujeres profetas: las hijas de Felipe, Débora, María, la hermana de Aarón, Hulda y Ana, la hija de Panuel» (*Fragm. sobre 1 Co* 74). Orígenes rechazaba esta tradición, afirmando que estas mujeres profetas no hablaban en público ni en asambleas, sino sólo en privado. Finalmente, Epifanio menciona un cierto número de grupos vinculados al montanismo, entre ellos los catafrigios que tenían a Priscila y Quintila en muy alta estima, llamándolas profetisas. Insistían en que fue Eva la primera en comer del árbol del conocimiento para justificar la admisión de las mujeres en el clero. Como precedente de su práctica, se remitían a Miriam, la hermana de Aarón, a las cuatro hijas profetas de Felipe y a Ga 3,28.

> Puede verse con frecuencia una procesión de siete vírgenes que, portando antorchas y vestidas de blanco, entran en sus asambleas. Presas del delirio profético, se lamentaban de las miserias de la condición humana y se entregaban a ruidosas demostraciones penitenciales, para que también los asistentes gritaran con ellas. Pero esto no es todo: tenían mujeres obispos y presbíteros, puesto que —según decían— no hacían discriminaciones entre los sexos, para ser fieles a la afirmación de Pablo: «en Cristo Jesús no hay ni macho ni hembra (66)».

Los siglos II y III se caracterizan por la lucha del ministerio profético y local para asegurarse la autoridad de la iglesia. No es el canon —como creía Adolf Harnack— sino la jerarquía episcopal la que reemplaza la profecía cristiana primitiva. La redacción final de la Didaché permite el nombramiento de obispos y diáconos cuando no hay profetas en la comunidad «porque ellos también os administran el ministerio de los profetas y doctores» (15,1). A mediados del siglo II, el *Martirio de Policarpo* le llama «hombre profético», lo que indica que su autoridad profética era más estimada que su función como obispo local. De manera similar, hacia el final del siglo II, el obispo Melitón de Sardes es presentado como un profeta que transmitía revelaciones extáticas. Parece que en el siglo II el don de profecía fue invocado en primer lugar para reforzar la autoridad del obispo local. Posteriormente, se suponía que el obispo poseía ocasionalmente del don de profecía y , finalmente, la autoridad del obispo vino a reemplazar a la del profeta (67). En los siglos posteriores, sólo la jerarquía oficial podía reivindicar el hablar «con la voz propia del Dios».

Todo lo que sabemos del movimiento montanista procede de fuentes muy tendenciosas y a menudo difamatorias, ya que sus escritos fueron quemados por orden de un edicto imperial del año 398. Hipólito reconoce que la doctrina de los montanistas y de la gran iglesia era la misma, a excepción de lo que atañe a la introducción montanista de una disciplina más estricta. La rivalidad entre la jerarquía episcopal emergente y la autoridad tradicional del profeta inspirado generó una encarnizada lucha no sólo contra el movimiento montanista sino también contra otros grupos ascéticos, extáticos o gnósticos. La lucha

(66) Epifanio, *Panarion* 49,2-3; cf. J.K. Koyle, «The Fathers on Women and Women's Ordination» en Église et Théologie 9 (1978), pp. 51-101:77.

(67) Véase especialmente J.L. Ash, «The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church» en *Theological Studies* 37 (1976), 227-52 para lo que sigue.

contra el montanismo indica, sin embargo, que lo que estaba en juego no era un asunto doctrinal sino una rivalidad entre estructuras eclesiales y concepciones cristianas radicalmente diferentes. Los montanistas, como muchos otros grupos, insistían en la autoridad del Espíritu, es decir, en la autoridad de los profetas o los ascetas, frente a la de los ministros locales no carismáticos.

> Pero este enfrentamiento inicial entre la autoridad de los funcionarios eclesiales que eran mediadores del mensaje de Dios entre el pasado y el espíritu libre siempre progresivo y las «revelaciones» incontroladas, era el ejemplo de un conflicto fundamental. La controversia montanista ilustra este desacuerdo básico que ha seguido existiendo a lo largo de la historia. La iglesia jerárquicamente controlada se enfrenta a la acusación de haber mantenido el orden y la continuidad y efervescencia del Espíritu (68)

La existencia de este cambio todavía se reconocía a finales del siglo IV. El Ambrosiaster, obra latina pseudónima, reconocía en un comentario sobre Efesios que al comienzo todos enseñaban y bautizaban (*omnes docebant et omnes baptizabant*). Más tarde, sin embargo, se instituyó un orden diferente para gobernar la iglesia porque parecía algo irracional, vulgar y vil que todos pudieran hacer todo (*...coepit alio ordine et providentia gubernari ecclesia, quia, si omnes omnia possunt, irrationabile esset et vulgaris res vilissima videretur*) (*Ad Eph* 4,11-12). Hacia mediados del siglo III, la autoridad docente del obispo estaba tan desarrollada que parece haberse convertido en regla. A partir de aquel momento, la capacidad de trasladar la enseñanza cristiana al papel pertenecía, o bien al obispo, o bien a un hombre que iba a ser consagrado como obispo (69). Mientras que en el Judaísmo y en otros cultos mistéricos, el gobierno y la enseñanza no estaban unidos en un solo y mismo oficio, el obispo patrístico gozaba de una autoridad especial en todos los asuntos doctrinales.

Aun cuando el movimiento misionero cristiano era una subsociedad en el mundo greco-romano como estructura social y como visión alternativa, su gradual adaptación al orden patriarcal de la sociedad greco-romana privó a la iglesia de sus fronteras sociales claramente delimitadas frente a su entorno y a las normas religioso-culturales dominantes de carácter patriarcal. Mientras el cristianismo profético, ascético y gnóstico definía su identidad social como identidad religiosa

(68) R.B. Enno, «Authority and Conflict in the Early Church» en *Eglise et Théologie* 7 (1967), pp. 41-60:47 y s.
(69) L.W. Countryman, «The Intelectual Role of the Early Catholic Episcopate» en *Church History* 48 (1979), pp. 261-68:261.

y espiritual en términos de esencia y estilo de vida, el cristianismo patrístico trazaba sus fronteras sociales desde la sumisión al episcopado, que controlaba el sistema de creencias doctrinales. Las fronteras patrísticas no establecieron la identidad cristiana frente a la sociedad patriarcal sino frente a otros sistemas cristianos sociales y doctrinales (70). La autoridad del monoepiscopado definida patriarcalmente se convirtió así en el simbólico centro social de unidad para el cristianismo patrístico. La autoridad docente del obispo es constitutiva para la identidad de la iglesia patrística (71). Los escritores patrísticos insisten por tanto en que las mujeres no pueden enseñar, ejercer una autoridad intelectual ni escribir libros (72). No obstante llevó siglos eliminar o reprimir gradualmente la autoridad de las mujeres como profetas y doctores oficiales de la iglesia. Este proceso no ha sido nunca totalmente culminado, pues —a través de los siglos— las mujeres han reivindicado la autoridad pedagógica místico-profética y han predicado incluso a obispos y papas (73).

Los argumentos contra la enseñanza y la profetización públicas se desarrollaron de manera especial con ocasión de la polémica con diversos grupos gnósticos y con el montanismo. Como las mujeres se atrevían realmente a «enseñar, debatir, exorcizar, prometer curaciones y probablemente incluso a bautizar» (74), su iniciativa era reprimida cada vez más por la iglesia orientada según las directrices patriarcales. Las *Constituciones apostólicas*, del siglo IV, declaran categóricamente: «No autorizamos a nuestras mujeres a enseñar en la iglesia, sino sólo a orar y a escuchar a los que enseñan» (75). Además, limitan las funciones de las diaconisas a vigilar las puertas y a asistir a «los presbíteros en el bautismo de mujeres por razones de decoro». El montanismo, el gnosticismo y la iglesia patrística apelaban a la tradición y a la revelación apostólicas como fundamento de su orden

(70) G. Vallee («'Theological and No-Theological Motives in Iraeneus' Refutation of the Gnostics» en Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, I, pp. 174-85), sostiene que «un modelo autoritario ha sido concebido para hacer frente al desafío herético, siendo el rasgo principal de este modelo el criterio de ancianidad (apostolicidad) y el del consenso (mayoría)» (p. 185). En mi opinión, sin embargo, no es tanto el rechazo del dualismo lo que caracteriza esta antiautoritarismo como su adaptación a la autorización patriarcal greco-romana. Cf. Dassmann, «Zur Entstehung des Monepiskopats», pp. 83 y ss.
(71) Véase también H. Kraft, «Vom Ende der Urchristlichen Prophetie» en Panagopoulos, *Prophetic Vocation*, pp. 162-85: esp. 176 y ss.
(72) Véase P. de Labriolle, «'Mulieres in Ecclesia Taceant'. Un aspect de la lutte anti-montaniste» en *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétiennes* 1 (1911), pp. 3-24, 103-22, 291-98.
(73) Entre otras, Hildegarda de Bingen y Catalina de Siena.
(74) Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 41.5 (CCL 1.221.12-15).

eclesial y su teología. Como el canon no estaba todavía perfectamente definido, algunos grupos consideraban ciertos escritos apócrifos como Sagrada Escritura, mientras otros rechazaban algunos de los que más tarde se convirtieron en Escritura «canónica».

El ejemplo de María de Magdala (76) permite comprobar hasta qué punto la legitimación y la interpretación bíblicas servían en la iglesia a intereses políticos (76). Los evangelios canónicos mencionan a mujeres como María Magdalena y Salomé como discípulas de Jesús. Los gnósticos y otros grupos se apoyaban en estas tradiciones para reivindicar a las mujeres discípulas como autoridades apostólicas para la recepción de revelación y enseñanzas secretas. El cristianismo patrístico, por su parte, intenta minimizar el significado de las mujeres discípulas y de la que se encontraba al frente de ellas, María Magdalena, centrándose en figuras apostólicas como Pedro y Pablo o los doce. La discusión entre diversos grupos cristianos sobre la primacía de la autoridad apostólica está reflejada en diversos textos apócrifos que relatan la rivalidad entre Pedro y María Magdalena.

María Magdalena es mencionada en los cuatro evangelios canónicos como la primera testigo del acontecimiento de la fe pascual. Sin embargo, el evangelio de Lucas intenta ya minimizar su papel como primer testigo, señalando que el Señor resucitado se apareció a Pedro, por una parte, y omitiendo una aparición de la resurrección a las mujeres discípulas. El tercer evangelista insiste también en que «todas estas palabras [de las mujeres] les parecían como desatinos y no las creían» (Lc 24,11). La *Epistola Apostolorum*, documento apócrifo del siglo II, subraya el escepticismo de los discípulos varones. En esta versión, María Magdalena y Sara o Marta y María son enviadas a anunciar a los apóstoles que Jesús había resucitado. Sin embargo, los apóstoles no les creyeron, aun cuando el Señor mismo corrobora su testimonio. Sólo después de haberle tocado, saben que «verdaderamente ha resucitado en la carne» (77).

La *Sophia Jesu Christi* narra que el redentor se aparece a los doce y a las siete discípulas que le habían seguido de Galilea a Jerusalén

(75) Constituciones Apostólicas 3 6 1-2 (ANF 7 427)

(76) Para las tradiciones más tardías sobre María Magdalena, véase U Holzmeister, «Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Uberlieferung» en *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 46 (1922), pp 402-22, 556-84, P Ketter, *The Magdalene Question* (Milwaukee, B Rubl, 1935), H Hansel, *Die Maria-Magdalena-Legende* (Greifswald Dallmeyer, 1937), V Saxer, «Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale» en *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), pp 1-37, M M Malvern, *Venus in Sakcloth The Magdalen's Origins and Metamorphoses* (Carbondale Southern Illinois University Press, 1975)

(77) Hennecke y Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, I, pp 195 y ss

(78). Entre las discípulas, sólo María Magdalena es designada por su nombre. El redentor les instruye sobre la salvación, sobre su propia naturaleza y sobre la naturaleza de Sofía. Estas enseñanzas concluyen con una afirmación característica de los escritos gnósticos: «Desde aquel día, sus discípulos comenzaron a predicar el Evangelio de Dios, el Padre Eterno». Obviamente, las mujeres se cuentan entre quienes predican el Evangelio. El *Evangelio de Felipe* (79) y el *Diálogo del Redentor* mencionan a María Magdalena con otras dos Marías, mientras el *Evangelio de los egipcios* da un papel prominente a Salomé. En la *Grandes preguntas de María*, Cristo transmite revelaciones y enseñanzas secretas a su discípula preferida, María Magdalena, mientras el *Evangelio de Tomás* alude al antagonismo existente entre Pedro y María Magdalena, tema más plenamente desarrollado en la *Pistis Sophia* y en el *Evangelio de María* (Magdalena) (80).

En *Pistis Sophia*, texto del siglo III, María Magdalena y Juan ocupan un lugar destacado entre los otros discípulos (81). El propio Jesús afirma que estos dos discípulos sobrepasarán a todos los demás y a todos aquellos que «recibirán los misterios de lo inefable». «Estarán a mi derecha y a mi izquierda y yo soy ellos y ellos son yo». Otras discípulas mencionadas son María, la Madre de Jesús, Salomé y Marta. María Magdalena plantea treinta y nueve de las cuarenta y seis preguntas y juega un papel principal al darles interpretación. La hostilidad de Pedro hacia ella se manifiesta a lo largo de toda la obra. Pedro objeta: «Señor, no vamos a poder soportar a esta mujer, pues siempre es ella quien habla y a nosotros no nos deja decir nada», María, por su parte, se queja de que apenas se atreve a interpretar las revelaciones recibidas, pues Pedro, que «odia la raza femenina», la intimida demasiado. Se le responde que quien recibe revelaciones y gnosis está obligada a hablar, ya sea mujer u hombre. El conflicto entre Pedro y María Magdalena refleja claramente la discusión surgida en la iglesia primitiva sobre si las mujeres son o no transmisoras legítimas de la revelación y la tradición apostólica.

Esta controversia está aún más agudizada en el *Evangelio de María* (82) del siglo II. Al final de la primera parte, María Magdalena

(78) Ibid , pp 243-48, J M Robinson, *The Nag Hammadi Library* (San Francisco Harper & Row, 1977), pp 206-28 (citado de aquí en adelante como NHL)

(79) Para las traducciones inglesas de estos textos, vease *NHL*

(80) Cf P Perkins, «Peter in Gnostic Revelation» en *SBL Seminar Papers* 8 (1974), II, pp 1-13, M Mees, «Das Petrusbild nach ausserkanonischen Zeugnissen» en *Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte* 27 (1975), pp 193-205, C Kaehler, «Zur Form-und Traditionsgeschichte von Matth XVI, 17-19» en *NTS* 23 (1976), pp 36-58 54

(81) Hennecke y Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, I pp 250-59

(82) Ibid , pp 340-44, *NHL*, pp 471-74

exhorta a los discípulos a proclamar el Evangelio a pesar del temor y la ansiedad. Después de la partida de Jesús, los discípulos no están dispuestos a hacerlo porque temen sufrir la misma suerte que su Señor. María Magdalena les asegura que el Salvador les protegerá y que no deben tener miedo, pues él les ha hecho «hombres». La segunda parte de la obra comienza con la petición de Pedro a María de que les haga partícipes de la revelación que ella recibió del Salvador, que la amaba más que a las demás mujeres. Pero Pedro y Andrés reaccionan con incredulidad cuando María les habla de la visión que había recibido. Pedro expresa la objeción de los discípulos varones: «Entonces, ¿ha hablado en privado con una mujer antes de hacerlo con nosotros y, además, en secreto? ¿La ha preferido a ella antes que a nosotros?» María se siente ofendida e insiste, llorando, en que no ha inventado sus visiones ni está mintiendo sobre el Salvador. Leví sale en su defensa y responde a Pedro:

> Pedro, tú siempre has tenido un temperamento irreflexivo. Ahora te levantas contra esta mujer como si fuera uno de tus enemigos. Pero si el Salvador la ha estimado digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Sin duda, el Salvador la conocía muy bien. Avergoncémonos, revistámonos del hombre perfecto, como él nos aconsejó y proclamemos el Evangelio (83).

Este polémico diálogo refleja la oposición que encontraban los grupos cristianos cuando apelaban a las discípulas como antecedentes bíblicos y figuras apostólicas. Estos grupos, al aceptar la autoridad apostólica de las mujeres, habrían podido sostener que quien rechaza las tradiciones y revelaciones transmitidas en nombre de una mujer rechaza las revelaciones del Salvador y falta a su deber de proclamar el Evangelio (84). Quienes reivindican la autoridad de Andrés y Pedro y se alzan contra el derecho de enseñar de las mujeres, por su odio a la raza femenina, distorsionan el verdadero mensaje cristiano.

Los argumentos de la oposición patriarcal se encuentran en diversas constituciones eclesiásticas de los siglos III y IV. La *Didascalia Apostolorum* sostiene que las mujeres no eran nombradas para enseñar y predicar. Reconoce, sin embargo, que las mujeres fueron discípulas de Jesús y se refiere a tres de ellas por su nombre: María Magdalena, María la hija de Santiago y la «otra» María. Sin embargo, el Señor no las envió a «instruir al pueblo» junto con los discípulos varones,

(83) Berlín Gnostic Codex 8502, 7.18.

(84) *Evangelio de María* 7,18-20 insiste en que los apóstoles no han fijado «ninguna regla más allá de lo que el Salvador ha dicho».

«pues si hubiera sido necesario que las mujeres enseñaran, el propio Maestro las habría mandado a instruir con nosotros» (85). El documento apela, no obstante, al ejemplo de las mujeres discípulas cuando aboga por el ministerio de las diaconisas.

Las *Constituciones Apostólicas* transmiten un diálogo entre los discípulos hombres y mujeres sobre si éstas pueden o no celebrar la eucaristía (86). El diálogo es muy similar en la forma al de el *Evangelio de María*. Pero aquí no son sólo Pedro y Andrés, sino también Juan, Santiago y la propia María quienes se oponen al ministerio eucarístico de las mujeres. Andrés plantea la cuestión de si los apóstoles no deberían organizar un ministerio especial para las mujeres. Pedro señala que ya se habían dado algunos pasos en esa dirección. Formula entonces la pregunta de si el ministerio eucarístico debería estar abierto a las mujeres. Pedro se opone, pues en la Última Cena Jesús no permitió a ninguna mujer permanecer con los apóstoles. Este argumento refleja una práctica litúrgica bastante posterior, ya que, según el Nuevo Testamento, Jesús «estaba recostado» con sus discípulos. Marta replica que no es éste un argumento válido contra el ministerio de las mujeres. Jesús no ha permitido a las mujeres permanecer con los hombres porque María, identificada anteriormente como María Magdalena, se había reído. María rechaza esta acusación de Marta y cita unas palabras de Jesús contra el ministerio eucarístico de las mujeres: «El débil será salvado por el fuerte»; es decir, las mujeres por los hombres y no al contrario. Una mujer es utilizada aquí para establecer el argumento teológico contra el ministerio de las mujeres.

De manera similar, en las *Preguntas de Bartolomé* (87), María, la madre de Jesús, afirma que las mujeres deberían rezar manteniéndose detrás de los hombres, porque el Señor (Pablo, en realidad) dijo que la cabeza del hombre es Cristo y que la cabeza de la mujer es el hombre.

Sin embargo, más tarde, la propia María se levanta y alza sus manos en gesto de oración. El *Diálogo entre un montanista y un ortodoxo* (88) ilumina el debate de la autoridad eclesial de las mujeres, indicando claramente que se trata sobre todo de las cuestiones de la enseñanza pública y de la autoridad teológica intelectual, incluso a mediados del siglo IV.

(85) *Didascalia Apostolorum* 3.6.2 (ANF 7.427).

(86) *The Ecclesiastical Canons of the Apostles* 24,1-28 (trad. J.P. Arendzen, «An Entire Syriac Text of the Apostolic Church Order» en *Journal of Theological Studies* 3 (1902), p. 71).

(87) Hennecke y Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, I, pp. 492 y ss.

(88) Véase G. Ficker, «Widerlegung eines Montanisten» en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 26 (1905), pp. 447-63.

Montanista ¿Por qué rechazáis a las santas mujeres Maximila y Priscila y decís que a las mujeres no les está permitido profetizar? ¿No tenía Felipe cuatro hijas que profetizaban? Y Débora, ¿no era acaso profetisa? ¿Y no dijo el apóstol «toda mujer que ore o profetice con la cabeza descubierta »? Si no se permite profetizar a las mujeres, que tampoco se les permita orar Pero si oran, ¡dejádles también que profeticen!

Ortodoxo No rechazamos las profecías de las mujeres La bienaventurada María Santísima profetizó cuando dijo «Desde ahora, todas las generaciones me llamarán bienaventurada» Y como tú mismo dices, Felipe tuvo hijas que profetizaban también Pero nostros no permitimos que las mujeres hablen en las asambleas ni tengan autoridad sobre los hombres, al extremo de escribir libros en su nombre puesto que tal es, ciertamente, la consecuencia de orar con la cabeza descubierta ¿No era capaz María, la madre de Dios, de escribir libros en su nombre? Para evitar deshonrar su cabeza, colocándose por encima de los hombres, no lo hizo

Montanista ¿Quieres decir que orar o profetizar con la cabeza descubierta equivale a escribir libros?

Ortodoxo Exactamente

Montanista Cuando la bienaventurada María Santísima dice «Desde ahora todas las generaciones me llamaran bienaventurada», ¿habla o no libre y abiertamente?

Ortodoxo Puesto que el Evangelio no se ha escrito en su nombre, ella tiene un velo en el evangelista

Montanista ¡No deberías tomar las alegorias por dogmas!

Ortodoxo No hay ninguna duda de que San Pablo tomó alegorias como confirmación de dogmas cuando dijo «Abraham tuvo dos esposas, puesto que estas mujeres eran dos alianzas, hablaba en un sentido alegorico» Si el hecho de cubrirse la cabeza no se comprende alegóricamente, debes renunciar a las interpretaciones alegóricas en todos los casos Si hay una pobre mujer que no tiene medios para cubrirse la cabeza, ¿debería abstenerse por ello de orar y profetizar?

Montanista ¿Piensas que es posible ser tan pobre como para no tener algo con que cubrirse la cabeza?

Ortodoxo Con frecuencia hemos conocido a mujeres que no tenían medios para hacerlo Pero tú no admites que existan mujeres tan pobres como para que se dé esa situación, ¿que haces con aquéllas que están bautizadas? ¿No deberían orar estas mujeres? ¿Y qué me dices sobre los hombres que, a causa de una enfermedad, se cubren la cabeza? ¿Les impedirás también que oren y profeticen?

Montanista Cuando ora o profetiza, debe descubrirse

Ortodoxo ¿No debemos orar sin cesar? ¿O debemos desdeñar la enseñanza del apóstol que dice «orar sin cesar»? ¿Aconsejas a una mujer que no ore cuando se trata de una bautizada?

Montanista ¿Es por haber escrito libros por lo que no aceptas a Priscila y Maximila?

Ortodoxo No es solo por esa razón, sino también porque eran falsas profetisas, seguidoras de su guía Montano

Montanista ¿Por que piensas que eran falsas profetisas?

Ortodoxo ¿No decian las mismas cosas que Montano?

Montanista Si

Ortodoxo Bien, Montano ha sido condenado por decir cosas contrarias a la Sagrada Escritura Esas dos mujeres, por tanto, deben ser rechazadas con él (89)

Jerónimo utilizó probablemente este diálogo en su respuesta a Marcela, a la que un montanista había comunicado los argumentos bíblicos sobre los que se fundaba la fe de su movimiento Dídimo el ciego, otro escritor de las postrimerías del siglo IV, también parece obtener su información de esta fuente

> La Escritura reconoce como profetisas a las cuatro hijas de Felipe, Debora, María, la hermana de Aarón, y Maria, la madre de Dios, que, como se recuerda en el Evangelio, dijo «Desde ahora, todas las mujeres y todas las generaciones me llamarán bienaventurada» Pero en la Escritura no figura ningún libro en su nombre Por el contrario, el apóstol dice en la primera epístola a Timoteo «No permito que las mujeres enseñen» y, en la primera a los Corintios «Toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta afronta a su cabeza» Es decir, que no permite a las mujeres que escriban libros por su propia autoridad, ni enseñar en las asambleas, porque, al hacerlo, ofenden a su cabeza, el hombre pues «la cabeza de la mujer es el hombre y la cabeza del hombre es Cristo» La razon de que se imponga silencio a la mujer es obvia la enseñanza de la mujer, en el principio, causó estragos considerables a la raza humana, pues el apostol escribe «No es el hombre quien fue engañado, sino la mujer» (90)

El mandato de las Pastorales, según el cual no se debe autorizar a las mujeres a que enseñen y tengan autoridad sobre los hombres, se interpreta aquí como una prohibición apostólica contra los libros escritos por su propia autoridad

(89) R Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* trad Jean Laporte y M L Hall (Collegeville, Minn Liturgical Press, 1976), pp 75-77

(90) Didimo el Ciego, *Sobre la Trinidad* 3 41 3 (PG 39 988C-989A)

LA SEXUALIZACION DE LAS FUNCIONES ECLESIALES

La patriarcalización del movimiento cristiano primitivo y el poder creciente del episcopado monárquico (91) no sólo marginó o excluyó a las mujeres dirigentes de la iglesia primitiva, sino que también las aisló y limitó a la esfera de las mujeres, cayendo gradualmente bajo el control del obispo. No obstante, debe insistirse una vez más en que los escritos que sugieren este tipo de dinámica patriarcal son *prescriptivos* más que *descriptivos,* ya que el clero masculino dependía a menudo de mujeres acaudaladas e influyentes incluso en un período tardío de la antigüedad (92). La prescripción ideológica y la realidad social no siempre se corresponden.

El autor de las Pastorales exhorta, no al obispo, sino al delegado apostólico, a regular y controlar a las «viudas» en el seno de la comunidad. Las condiciones requeridas para ser admitidas en el grupo eran semejantes a las que se debían satisfacer para ser obispo y diácono (93). Igual que el responsable varón debía mostrarse como un buen *paterfamilias,* no ser convertido reciente y gozar de buena reputación entre los de afuera, así la viuda también debía probar que había sido una buena *materfamilias* que había educado bien a sus hijos y había sido esposa de un solo marido. Obsérvese que aunque el obispo no necesita ser célibe ni de avanzada edad, estas condiciones sí se exigen a las viudas. Parece por tanto que las viudas tuvieron posiciones de responsabilidad semejantes a las de los obispos, pero —por el hecho de ser mujeres— eran tratadas de manera diferente. Esto es obvio no sólo en los honores y en la remuneración que reciben —que es tan sólo la mitad de lo que recibe un presbítero— sino también en las condiciones y exigencias a que se ven sometidas.

1 Tm 5,3-16 (94) aborda cuatro problemas distintos: 1) El soporte financiero de la viuda. 2) Las condiciones y cualificaciones necesarias para ser admitida oficialmente como viuda. 3) La cuestión de las

(91) Es una simplificación excesiva afirmar que la oposición al gnosticismo y al montanismo provocó la exclusión de las mujeres de las responsabilidades eclesiales Véase A von Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Nueva York Putnam, 1908), II, p 64, y F Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit* (Berlín de Gruyter, 1977), pp 115 y s

(92) Véase, por ejemplo, la diaconisa Olimpias y el apoyo recibido por parte de Crisóstomo y otros interrogantes del clero Cf E Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends* (Nueva York Edwin Mellen Press, 1979), pp 107-57 y su «Sexual Politics in the Writings of John Chrysostom» en *Anglican Theological Review* 59 (1977), pp 3-20

(93) Cf P Trummer, «Einehe nach den Pastoralbriefen» en *Biblica* 51 (1970), pp 473-77

(94) Para esta sección, cf los comentarios y J Ernst, «Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes - ein Hinweis auf die biblischen Ursprunge des weiblichen Ordens-

viudas jóvenes. 4) La cuestión de las viudas que son sostenidas por una mujer cristiana.

El autor afirma que sólo las «viudas verdaderas» merecen el apoyo de la comunidad. Una viuda verdadera es una mujer que está completamente sola y no tiene familia. Así, el autor redefine la viudedad, no simplemente como el estado de estar sin marido, sino como un estado en el que la mujer no tiene familia en absoluto. Estas viudas ponen su esperanza en Dios y consagran sus días y sus noches a la oración. Es interesante observar que, insistiendo siempre en la dependencia de las viudas en relación a sus familias, el autor ataca a las viudas afortunadas que pueden permitirse una vida confortable. Las viudas que cuenten con una familia que las sostenga no recibirán dinero de la congregación, pero deberán ser atendidas por sus hijos o parientes (95). Esto se reitera al principio y al final de la primera sección. Estas condiciones no se exigen a los ancianos varones o a los obispos. Su remuneración no depende de su status familiar sino de su capacidad para enseñar y gobernar la comunidad, y deben recibir el doble de lo que reciben las viudas.

Los requisitos para la admisión oficial en el grupo de las viudas son: edad avanzada, buen historial familiar y de administración de la casa y obras de servicio, hospitalidad y asistencia a los necesitados. En este punto, las condiciones son semejantes a las que se solicitan de los ministros varones. Así como al obispo se le exige vivir una relación matrimonial irreprochable y gobernar bien su casa e hijos, así también a las viudas. Sin embargo, aunque el obispo no tiene por qué ser célibe mientras está en su ministerio, la viuda sí debe serlo. Cabe preguntar si la exigencia de haber educado adecuadamente a los niños se refiere a sus propios hijos o a los huérfanos que, según *El pastor de Hermas,* parecen haber sido confiados al grupo de las viudas (96). Parece más probable que el autor esté pensando en los hijos

wesens?» en *Theologie und Glaube* 6 (1969), pp 433-45, G Lohfink, «Weibliche Diakone im Neuen Testament?» en *Diakonia* 11 (1980), pp 385-400, y especialmente O Bangerter, *Frauen im Aufbruch Die Geschichte der Frau in der alten Kirche* (Neukirchen-Vluyn Neukirchener, 1971), pp 39-64

(95) Cf la inscripción sobre una lápida funeraria en Roma «A la muy digna Rigina, piedra erigida con amor por su hija Rigina, madre, viuda, que permaneció viuda durante sesenta años sin ser nunca una carga para la iglesia, una *univira* que vivió ochenta años, cinco meses, veintiséis días» (Dessau, 1581) Cf Lihgtman y W Zeisel, «Univira An Example of Continuity and Change in Roman Society» en *Church History* 46 (1977), pp 19-32 27

(96) Se dice que Hermas escribió dos libros, uno para Clemente y otro para Garpte «Y Garpte exhortará a las viudas y a los huerfanos, pero en esta ciudad le leeréis con los ancianos que están a cargo de la iglesia» (Hermas, *Visiones* 2 4, trad K Lake, Apostolic Fathers [Loeb Classical Library, Cambridge, Mass Harvard University Press, 1913], 2, 25)

propios de las viudas que, siendo ahora adultos, pueden atestiguar del buen trabajo de la *materfamilis*. Como el obispo, la viuda debe haber practicado la hospitalidad, muy importante para los primeros cristianos que viajaban de un lugar a otro. Poco usual es el requerimiento de que «deben haberse lavado los pies de los santos», deber cumplido habitualmente por esclavos o sirvientes. Finalmente, debe haber asistido a quienes se encontraban afligidos y en necesidad, así como haberse dedicado a la beneficencia en todas sus formas.

Así pues, la viuda, para ser admitida, debe haber demostrado una conducta irreprochable como *materfamilias* y como cristiana, ya que las «buenas obras» caracterizan la conducta verdaderamente cristiana en las Pastorales. No obstante, mientras que, cuando se trata de las cualificaciones exigidas al obispo, sólo se consideran los elementos relacionados con su status como jefe de la casa o como cristiano, a la viuda, para ser admitida, se le da una lista de *deberes* de obligado cumplimiento. Finalmente, la exigencia de que la viuda haya alcanzado la edad de sesenta años para ser admitida, parece ser una novedad introducida por el autor, dado que él mismo parece tener conocimiento de viudas más jóvenes, y tanto Ignacio como Tertuliano dan testimonio de este hecho. Haber llegado a los sesenta años no es tanto un requisito de *edad* como un requisito *legal*, puesto que —según la legislación romana— las viudas que no se casaban de nuevo deberían tener una edad de cincuenta o sesenta años, es decir, haber superado la edad de la fecundidad. Que el asunto es una cuestión meramente legal queda claro cuando se analizan las invectivas del autor contra las «viudas jóvenes» (97).

Se ordena al delegado apostólico que rechace a las «viudas jóvenes», pues podían caer en la tentación de volver a casarse y romper así su promesa con Cristo. Parece que en la medida en que la pertenencia al grupo de las viudas se comprendía como ministerio más que como forma de vida, las mujeres podían formar parte de él por un cierto tiempo, pero eran libres de casarse de nuevo. No obstante, el autor parece tener una idea diferente, ya que ve la viudedad como un estilo de vida célibe, lo que constituye una innovación si lo comparamos con las exigencias a los ministros varones de la congregación. Aunque ataca a sus oponentes por rechazar el matrimonio, él mismo hace del celibato una condición para la admisión al grupo de las viudas. El resultado es la insistencia del pseudo-Pablo en que las viudas jóvenes vuelvan a casarse, tengan hijos y gobiernen sus casas, a pesar del

(97) Para lo que sigue, véase especialmente J.A. McNamara, «Wives and Widows in Early Christian Thought» en *International Journal of Women's Studies* 2 (1979), pp. 575-92:586 y ss.

consejo de Pablo: «una vez muerto el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor. Sin embargo, será feliz si permanece así según mi consejo; que también yo creo tener el Espíritu de Dios» (1 Co 7,39 y ss.) 1 Tm 5,14 da la clave de esta contradicción entre Pablo y el pseudo-Pablo. Las mujeres jóvenes que tienen que ajustarse a las exigencias sociales y *legales* para las mujeres de su edad con el fin de preservar la reputación cristiana (98). Es posible que estas mujeres jóvenes no fueran «viudas verdaderas», sino mujeres solteras que eran admitidas como «viudas». Ignacio, en su *Carta a la iglesia de Esmirna*, saluda a «las casas de mis hermanos con sus esposas e hijos y a las vírgenes que son llamadas 'viudas'» (13,1). Tertuliano estaba indignado con un obispo de Asia que había admitido a una virgen de menos de veinte años en el círculo de las viudas (99). El status oficial de las mujeres solteras, especialmente de las jóvenes, debe haber sido fuente de escándalos y tensiones en la sociedad grecoromana y favoreció la adaptación patriarcal de la iglesia.

No parece que sea el simple interés apologético, sino algo más, lo que indujo al autor a introducir estas modificaciones en la tradición paulina (100). Se dice que estas viudas jóvenes corren de casa en casa, se vuelven ociosas, charlatanas y se ocupan de lo que no les atañe, «hablando de lo que no deben» (5,13). El autor no cuenta lo que las viudas hablaban en estas visitas de casa en casa. Exhorta, no obstante a Timoteo en 1,3 y ss. a prohibir a ciertas personas «que enseñen doctrinas extrañas o dediquen su atención a fábulas o genealogías interminables». Algunos se han privado de la posibilidad de una sólida instrucción al caer en «vana palabrería; pretende ser maestro de la Ley sin entender lo que dicen ni lo que tan rotundamente afirman» (1,6-7). La enseñanza de los adversarios está basada en «doctrinas diabólicas por la hipocresía de embaucadores» que «prohiben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó» (1 Tm 4,2-4). Se aconseja a Timoteo: «rechaza, en cambio, las fábulas profanas y los cuentos de viejas» (4,7). Las buenas relaciones de los oponentes con las mujeres, sus éxitos particularmente numerosos, vienen descritos en 2 Tim 3,6-9: «se introducen en las casas y conquistan a mujerzuelas», que son negativamente presentadas como «cargadas de pecados y agitadas por toda clase de pasiones». Estas mujeres aprenden y estudian cons-

(98) Ibid., pp. 582 y ss.

(99) *De virginibus velandis* 9.4A; cf. C. Stücklin, *Tertullian De Virginibus Velandis* (Europaische Hochschulschriften 23; Berna: H. Lang, 1974), pp. 184 y ss.

(100) Cf. R. Karris, «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles» en *JBL* 92 (1973), pp. 549-54; L.T. Johnson, «II Timothy and the Polemic Against False Teachers: A Re-examination» en *Journal of Religious Studies* 6 (1978/79), pp. 1-26 con bibliografía detallada.

tantemente, pero «no son capaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad».

Tito 1,1-14 afirma que «hay muchos rebeldes, vanos habladores y embaucadores, sobre todo entre los de la circuncisión... que trastornan familias enteras, enseñando por torpe ganancia lo que no deben». Los miembros de la comunidad no deberían volverse atrás de la sana fe «dando oído a fábulas judaicas y a mandamientos de hombres que se apartan de la verdad». Aunque los exegetas tienen todavía que ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de las enseñanzas de los adversarios y sus tendencias judaizantes, no obstante consideran que éstos eran hombres. Es posible, sin embargo, que entre aquellos falsos doctores hubiera también mujeres que se contaban entre las «viudas» jóvenes. Aparentemente, el autor no puede probar que estas jóvenes mujeres no casadas enseñaban algo herético, salvo que su forma de vida se ajustaba a lo que enseñaban los doctores contrarios. Es posible que estos otros maestros fueran miembros de los círculos a los que se deben los Hechos apócrifos (101), especialmente los *Hechos de Pablo y Tecla,* o miembros de grupos encratitas, o de grupos ascéticos que permitían a las mujeres enseñar y participar plenamente en el ministerio eclesial (102). Frente a ellos, el autor insiste en la condición de «buen ciudadano» como principal contenido de la praxis cristiana y sexualiza las funciones ministeriales prohibiendo la enseñanza a las mujeres, haciéndolas en su lugar responsables de las «buenas obras» características del amor cristiano.

Tras haber reducido drásticamente el número e influencia de las «verdaderas viudas», el autor insiste en que las viudas que viven en casa de una mujer cristiana no deberían ser remuneradas por la comunidad. Así pues, da la impresión de que a principios del siglo II las mujeres cristianas célibes vivían ya en comunidad. Estas comunidades de mujeres eran bien conocidas desde los siglos III y IV, pero este pasaje sugiere su existencia ya en los albores del siglo II. Ignacio, en su carta a Policarpo (4,1-5,2), menciona tres grupos sociales distintos: viudas, esclavos y personas casadas.

> Que las viudas no queden abandonadas. Después del Señor tú debes ser su guardián. Nada debe hacerse sin tu aprobación y tú no debes hacer nada sin Dios —como ciertamente haces. Mantente firme. Las reuniones deberían ser más frecuentes; trata de conocer a todos personalmente

(101) D MacDonald, «Virgins, Widows, and Paul in Second Century Asia Minor» en *SBL Seminar Papers* 18 (1979), I, pp 169-84

(102) Cf J M Ford, «A Note on Proto-Montanism in the Pastorals» en *NTS* 17 (1970/71), pp 338-46

Puesto que en su *Carta a la Iglesia de Esmirna,* establece Ignacio un paralelo entre «las casas de los miembros casados» y las de «las vírgenes que son llamadas viudas» (13,1), podemos suponer que estas últimas vivían juntas. Las casas de Alce y Tavia podrían haber sido tales iglesias domésticas de las viudas. Aparentemente Policarpo, en opinión de Ignacio, no prestaba suficiente atención, o no ejercía bastante control, sobre ellas. Se le dice que debería actuar como su tutor, lo que implica un control legal, administrativo y personal.

Según la legislación romana sobre el matrimonio, la esposa permanecía bajo el poder *(manus)* de su padre, y a partir de los veinticinco años estaba sujeta únicamente a la supervisión de un tutor legal *(tutor)* o abogado. Puesto que las mujeres ricas podían elegir a su tutor, esta vigilancia legal era, con frecuencia, mínima (103). Las mujeres romanas conservaban así el control de sus bienes y podían divorciarse de sus maridos sin demasiada dificultad. En los papiros, la palabra griega aquí utilizada es *frontistes* (104) y se refiere al tutor o garante de las mujeres que no podían representarse a sí mismas ante los tribunales. La palabra puede también estar referida a la administración de una casa o de una asociación. En una inscripción de Panfilia se menciona un *frontistes* de la sinagoga. Que la palabra implique la tutela legal y la administración de los negocios de las viudas, o que se use aquí en un sentido más generalizado, refuerza en cualquier caso el control del obispo sobre las viudas y trata de reducir su independencia. Esto se recalca con las palabras: «nada debe hacerse sin tu aprobación» y «mantente firme».

El consejo que sigue —reunirse con mayor frecuencia y conocer personalmente a todos— nos da una clave sobre el problema que Ignacio tenía en mente pero que no expone (105). En su *Carta a la Iglesia de Esmirna* muestra su preocupación por la conducta de algunos miembros desviacionistas de la comunidad, probablemente docetas, que no asistían a la eucaristía del obispo pero que bautizaban y celebraban el ágape sin él. Ya que estas asambleas sin el obispo no se mencionan en otras cartas de Ignacio, parecen ser algo propio de

(103) Cf J P V D Balsdon, *Roman Women Their History and Habits* (Londres Bodley Head, 1962), p 45

(104) Cf S Applebaum, «The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora» en S Safrai y M Stern, eds , *The Jewish People in the First Century,* I, p 497, J J O'Rourke, «Roman Law and the Early Church» en Benko y J J Rourke, *The Catacombs and the Colosseum The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity* (Valley Forge, Pa Judson Press, 1971), pp 165-86 169, 183

(105) Esta sugerencia fue hecha por D Hunter en «Widows, Slaves, and Celibates Social Roles in Ignatius of Antioch» (Seminar Paper, University of Notre Dame, Fall, 1980)

Esmirna (7,1; 8,2). ¿Es concebible que algunas viudas tuvieran la costumbre de celebrar la eucaristía en sus casas? Si esto es así, Ignacio no prohibe esta actividad ni censura a las viudas. Insiste únicamente en que nada debe hacerse sin la aprobación del obispo, pues «sólo es válida la eucaristía celebrada por el obispo o por alguien autorizado por él» (8,1). Podría parecer que la recomendación sobre la frecuencia de las reuniones y el conocimiento personal de todos los miembros de la comunidad, especialmente las viudas, fuera para Ignacio una forma de fortalecer el control y la vigilancia del obispo.

Mientras los mandatos de las Pastorales sexualizan los ministerios locales, las ordenanzas de Ignacio sitúan la responsabilidad ministerial de las mujeres bajo el control estricto del obispo. Este control no parece entenderse solamente como una vigilancia espiritual, sino que también se concibe en términos de un control legal y económico que reduce la independencia de las mujeres no casadas en la iglesia. En este contexto, sin embargo, no es únicamente a las viudas, sino también a las mujeres esclavas y a las casadas a quienes se les dice que no esperen la emancipación por parte de la Iglesia. Las esclavas no deben esperar ser liberadas con los fondos eclesiales, y las mujeres casadas deberán sentirse satisfechas y contentas con sus maridos. Al mismo tiempo, el obispo ejerce su control sobre los ascetas y sobre aquellos que contraen matrimonio. Mientras en Roma el matrimonio no era un asunto ni ceremonia religiosa, ahora únicamente puede contraerse con la aprobación del obispo (106).

En conclusión: las cartas Pastorales, como las de Ignacio, nos indican que la progresiva patriarcalización de la Iglesia y de sus dirigentes engendraron también la «iglesia de las mujeres», reunión de mujeres no casadas e independientes que parecen haber formado su propia iglesia doméstica y su asociación religiosa. Esto resultaba posible, puesto que las asociaciones o cultos religiosos exclusivamente femeninos eran algo conocido en el mundo de la Antigüedad (107). No obstante, el episcopado patriarcal trató en seguida de controlar social, legal y económicamente estas asociaciones (108). Mientras que Ignacio ve al obispo como tutor legal, las Pastorales intentan limitar

(106) Según Schoedel, esta decisión «puso en manos del clero uno de los más poderosos instrumentos de control social» («Theological Norms and Social Perspectives», p. 50).

(107) R. MacMullen (*Roman Social Relations* (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 179, n. 86) señala la necesidad de un estudio más profundo sobre estas asociaciones de mujeres.

(108) Que la realidad social ha sido a menudo muy diferente se manifiesta con claridad en la siguiente afirmación de Jerónimo: «Los miembros del clero, cuya enseñanza y autoridad deberían inspirar respeto, besan a estas mujeres en la frente y

el número de mujeres oficialmente comprometidas y remuneradas como ministros.

De esta forma, las Pastorales provocan una separación entre la enseñanza ortodoxa y la praxis ortodoxa, entre proclamación y *diakonia*. Una división semejante se observa también en Hechos 6 y ss., que reserva la predicación misionera a los apóstoles y limita a los helenistas al servicio de la mesa *(diakonia)*. No obstante, esta división del trabajo ministerial que muestra Hechos no lo es todavía en función de los sexos. Por el contrario, las Pastorales confían a los hombres la recta enseñanza y la transmisión de la tradición, mientras solicitan de las mujeres las «buenas obras» de la ortopraxis cristiana. Por otra parte, no prohiben la enseñanza a las mujeres ancianas, pero la restringen a la instrucción de las mujeres. Se dice a las ancianas que sean «buenas maestras» y que instruyan a las mujeres jóvenes, pero no se les permite enseñar a los hombres ni tener autoridad sobre ellos. El hincapié en la sumisión patriarcal y en el orden de la Iglesia provoca la sexualización del ministerio cristiano. Es evidente cuando se estudian los primeros evangelios, sobre todo en Marcos y Juan, que otros cristianos de la época tuvieron una concepción diferente del discipulado y del ministerio.

LAS MUJERES, PARADIGMAS DEL VERDADERO DISCIPULADO

Mientras lo autores post-paulinos intentan estabilizar la frágil situación social del discipulado de iguales insistiendo en la dominación patriarcal y en las estructuras de sumisión —y esto no sólo en relación a la casa, sino también en relación a la Iglesia— los escritores del Evangelio se sitúan en el otro extremo de la «balanza». Insisten en la conducta y el servicio altruistas como praxis y ethos apropiado del liderazgo cristiano. Como ya hemos visto, el ejercicio igualitario de la autoridad, sociológicamente hablando, es un ejercicio «cambiante» o «alternante». Para estabilizar las situaciones de la autoridad y del

después les tienden la mano... para recibir una donación por su visita. Las mujeres, viendo que los sacerdotes necesitan de su ayuda, se llenan de orgullo. Saben por experiencia lo que es la dominación de un marido y prefieren su libertad como viudas. Se dicen castas y después de una cena variada sueñan con los apóstoles» (*Epistula* 22,16; trad.: F.A. Wright, *The Selected Letters of St. Jerome* [Loeb Classical Library, Londres, 1933]). No debe olvidarse que, contrariamente a lo que sucedía con las religiosas de los tiempos posteriores, las mujeres de la iglesia primitiva tenían control sobre sus propiedades.

poder alternantes se puede, o bien introducir un status permanente de relaciones de dominio y sumisión, o bien suscitar conductas altruistas que beneficien a todo el grupo

Independientemente uno del otro, los evangelistas Marcos y Juan reunieron materiales y relatos tradicionales sobre Jesús y sus seguidores y los moldearon en forma de evangelio (109) No lo hicieron movidos por un interés nostálgico en la vida pasada de Jesús, sino porque creían que el Señor resucitado hablaba, en aquellos momentos, a sus comunidades en las palabras y hechos de Jesús de Nazaret (110) Ambos evangelios acentúan el servicio y el amor como centro del ministerio de Jesús y principal exigencia del discipulado El evangelio de Marcos fue escrito aproximadamente en la misma época que Colosenses, que marca el inicio de la trayectoria del código doméstico de la casa patriarcal La redaccion final del evangelio de Juan data, más o menos, de la época de las cartas Pastorales y las de Ignacio, y podría estar dirigida a las mismas comunidades del Asia Menor (111) Es significativo, por tanto, que los primeros escritores del Evangelio expresen un ethos del discipulado y la comunidad cristiana tan diferente al presentado por los escritores que preconizaban la sumisión patriarcal, aunque ambos se dirijan a las comunidades cristianas del último tercio del siglo I

El Evangelio de Marcos

El cristiano desconocido que reunió las diversas tradiciones e historias sobre Jesús de Nazaret en una estructura narrativa coherente, lo hizo para fortalecer la fe y la praxis de la comunidad cristiana a la que ella/él escribía Aun cuando los especialistas difieren en su valoración de las tendencias teológicas y la situación histórica de Marcos, la mayor parte de ellos coincide en que «la tradición jesuánica pretendía dar respuesta en este evangelio a las necesidades, responsabilidades, concepciones, ansiedades, conflictos y debilidades que caracterizaban a su comunidad en aquellos momentos» (112) El tipo de comunidad

(109) J M Robinson, «On the Gattung of Mark (and John)» en *Jesus and Man s Hope* (Pittsburgh Theological Seminary, 1970), I pp 99-129

(110) Cf H Koester, «One Jesus and Four Primitive Gospels» en J M Robinson y H Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Filadelfia Fortress, 1971), pp 158 231

(111) Para un estudio de lugar de origen, fecha y autor, vease la introduccion al NT y los comentarios sobre Marcos y Juan

(112) H C Kee, *Community of the New Age Studies in Mark s Gospel* (Filadelfia Westminster, 1977), p 176

a la que Marcos se dirige queda reflejada en su descripción de los discípulos, sus preguntas, reacciones y fracasos

El discipulado está concebido en Marcos como un seguimiento literal de Jesús y de su ejemplo (113) El acento teológico está, sin embargo, en la necesidad del sufrimiento, ejecución y muerte de Jesús La verdadera comprensión del mesianismo de Jesús no viene mediante la experiencia de los milagros, de su predicación pública o de sus enseñanzas en privado, sino sólo en y mediante el «tomar la cruz y seguirle en su camino de sufrimiento y muerte (114) El auténtico significado de Jesús no se aprehende en los milagros o en la autoridad con la que enseña, sino únicamente en la experiencia de persecución y sufrimiento a causa del Evangelio

Pero el sufrimiento no es un fin en sí mismo, sino el resultado de la praxis de vida de Jesús de solidaridad con los parias sociales y religiosos de su sociedad El triple anuncio de la pasión de 8,22-10,52 es seguido siempre por la incompresión de los discípulos y la llamada de Jesús al discipulado como «seguimiento» en el camino de la cruz Así como el rechazo, el sufrimiento y la ejecución como un criminal, son el resultado de la predicación y la vida de Jesús, así será la muerte del verdadero discípulo En la perspectiva de Marcos, esta es la idea cristológica central que determina el ministerio de Jesús y el discipulado cristiano Esta teologia de la muerte y el sufrimiento se manifiesta en los cristianos que son perseguidos y entregados a los sanedrines, azotados en las sinagogas y llevados a juicio ante reyes y gobernadores «por la causa de Jesús» Estas detenciones y juicios son ocasiones para «dar testimonio» y «predicar el Evangelio en el mundo entero», para testificar en el poder del Espíritu Los cristianos son hostigados incluso por sus parientes y amigos más cercanos «Y entregará a la muerte hermano a hermano y padre a hijo, se levantarán hijos contra padres y los matarán» (Mc 13,12) El evangelio se Marcos sitúa las persecuciones y los sufrimientos de su comunidad en el contexto de las tensiones en sus propias casas (115) Mientras los autores de 1 Pedro o las Pastorales pretenden encauzar estas tensiones abogando por la adaptación a la sociedad dominante y evitando provocar ofensas, el Jesús de Marcos afirma claramente que no deben rehuirse

(113) Cf E Schweizer, «The Portrayal of the Life of Faith in the Gospel of Mark» en *Interpretation* 32 (1978), pp 387 99

(114) P J Achtemeier, «Mark as Interpreter of the Jesus Traditions» en *Interpretation* 32 (1978), pp 339 52

(115) La «casa» es el lugar en que la «nueva familia» se reune y donde Jesus ensena, mientras las gentes estan en el exterior (cf 4, 11) Cf M Karnetzki, «Die Gegenwart des Freudenboten» en *NTS* 23 (1976), pp 101-8 102

las ofensas ni las experiencias de sufrimiento. Un verdadero discípulo de Jesús debe esperar sufrimiento, odio y persecución.

La parte referida a los «verdaderos discípulos» (Mc 8,22-10,52) comienza y termina con relatos de milagros relativos a curaciones de ciegos. El segundo relato de curación afirma que la fe tiene el poder de salvar y de capacitar para seguir el camino de sufrimiento del discípulo. El ciego que es curado y recupera la vista se convierte en paradigma del verdadero discípulo de Jesús. Los dos relatos de curaciones enmarcan los tres anuncios de la Pasión, Crucifixión y Resurrección de Jesús. Estos tres anuncios siguen el mismo esquema literario: una vez formulada la predicción (8,31; 9,31; 10,33 y s.), surge la incomprensión (8,32 s.; 9,32; 10,35-41), que es seguida por una enseñanza sobre el verdadero discipulado (8,34-38; 9,33-37; 10,42-45).

Mientras que la primera instrucción sobre el verdadero discipulado se dirige a todos los discípulos, la segunda y la tercera se dirigen específicamente a los doce y están referidas a la forma en que deben plantearse entre ellos la cuestión de la autoridad. Mientras la primera instrucción es una invitación a seguir a Jesús en el sufrimiento y la persecución aun al punto de arriesgar la propia vida, las dos últimas conciernen a la cuestión de la autoridad en la comunidad. Ambas insisten en que los mayores, es decir, los líderes de la comunidad, deben hacerse los más pequeños, es decir, los servidores de todos (116). En la primera parte, el paradigma de esta actitud de autoridad es el niño/esclavo que en la antigüedad estaba totalmente indefenso y a merced del *paterfamilias*. A diferencia de los textos postpaulinos, que exhortan a los esclavos y a los niños a la obediencia y a la sumisión, el Jesús de Marcos exhorta a quienes son los primeros a aceptar plenamente a las personas de inferior condición y a convertirse en sus servidores.

Sin embargo, igual que los discípulos —con Pedro como portavoz—, no comprenden las palabras de Jesús sobre la necesidad del sufrimiento y la muerte, así tampoco comprenden las que se refieren al tema de la autoridad. La tercera llamada al discipulado sufriente plantea lo mismo pero aún con más fuerza. Los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, piden lugares de honor y poder en el reino de Jesús. Jesús insiste en que no se les ha prometido gloria y poder, sino sufrimiento y persecución. Señala explícitamente que mientras la autoridad pagana se basa en el poder y la dominación de los demás, entre

(116) Para toda esta parte, cf. el estudio y las obras citadas en R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThKNT 2; Freiburg: Herder, 1977), II, pp. 1-175.

los cristianos están prohibidas las relaciones patriarcales de dominación. Los jefes de la comunidad deben ser servidores de todos y los que son los primeros deben ser esclavos de los demás (117).

Los dirigentes de la comunidad no deben adoptar la actitud de los amos sino la de los esclavos, pues Jesús dio su vida por la liberación de muchos. Su muerte es comprendida como rescate, como el precio pagado por la liberación de los esclavos. El texto no habla de la liberación de los pecados sino de hacer ciudadanos libres. La muerte de Jesús —comprendida como liberación— prohibe toda relación de dominio y sumisión. Los dirigentes y los miembros más estimados de la comunidad deben hacerse iguales a los miembros más modestos y más débiles, convirtiéndose en sus servidores y esclavos. La igualdad se alcanza mediante el altruismo, dando prioridad a los intereses de los otros y de la comunidad.

Mientras los escritores post-paulinos preconizan la adaptación a la sociedad para disminuir las tensiones con ella y minimizar así el sufrimiento y la persecución de los cristianos, el autor del evangelio de Marcos insiste en la necesidad del sufrimiento y deja muy claro que éste no debe ser evitado; sobre todo, es preciso no tratar de evitarlo mediante la aceptación a las estructuras de la comunidad cristiana y de su gobierno a las estructuras greco-romanas de dominación y sumisión. Mientras los escritores post-paulinos proponen al *paterfamilias* como modelo para la dirección de la comunidad y apelan al ejemplo de Cristo para defender la sumisión y el sufrimiento libremente elegido para los esclavos, el evangelio de Marcos insiste en que la verdadera autoridad cristiana sólo puede ejercerse en el servicio y en la esclavitud libremente escogidos por aquellos que pretenden grandeza y prioridad en la comunidad cristiana. Pedro, sin embargo, junto con los once, no comprende la enseñanza de Jesús sobre su propio sufrimiento ni sobre lo que caracteriza la auténtica autoridad cristiana. Los especialistas coinciden en que la descripción que hace Marcos de los principales discípulos varones es bastante crítica y casi negativa (118). No sólo malinterpretan a Jesús y su misión, sino que tampoco comprenden su verdadera naturaleza e identidad. Finalmente, le traicionan, le niegan y le abandonan en el momento de su arresto y crucifixión. A pesar de las instrucciones particulares y las severas represiones de Jesús, no llegaron a comprender ni su mesianismo sufriente ni su

(117) Anitra B. Kolenkow («Beyond Miracles, Suffering and Eschatology» en *SBL Seminar Papers* [1973], II, pp. 155-202) afirma que Marcos subordina la idea de sufrimiento a la de servicio.

(118) Cf. el estudio de esta cuestión en R.E. Brown, K.P. Donfried y J. Reumann, eds., *Peter in the New Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1973), pp. 57-73.

llamada al discipulado sufriente. Mientras algunos exegetas intentan suavizar los rasgos críticos con que Marcos describe a los principales varones, otros sugieren que esta crítica redaccional tiene por objeto corregir una falsa cristología de ciertos «adversarios» de Marcos que interpretan a Jesús como un hacedor de milagros (119) o un mesías político, pero rechazando sus enseñanzas sobre el sufrimiento. Esta cristología habría sido defendida por los responsables de la iglesia de Jerusalén, pero Marcos preconiza para su comunidad una cristología diferente (120).

Esta descripción de los «adversarios» de Marcos como representantes de una falsa cristología no explica suficientemente el hecho de que los tres anuncios de la Pasión no son un fin en sí mismos sino el punto culminante de la llamada al discipulado sufriente y a la autoridad sin dominación. Lo que está en juego es la forma correcta de entender la autoridad. Esta interpretación se apoya en el conjunto del contexto marcano que plantea otros problemas de la vida comunitaria y la praxis cristiana. Las afirmaciones cristológicas de esta sección del texto sobre el discipulado sirven al objetivo tológico de señalar la insistencia del Jesús de Marcos en el discipulado sufriente y en el servicio ministerial. La autoridad libre de dominación en la comunidad y la necesidad de prepararse para soportar el sufrimiento y la persecución están interrelacionadas.

La incapacidad para comprender la idea del discipulado sufriente por parte de los doce, llega hasta la negación y la traición en el relato de la Pasión. Judas traiciona a Jesús, Pedro le niega y todos los discípulos varones le abandonan y huyen a esconderse. Pero mientras el círculo de los doce discípulos (varones) no sigue a Jesús en su camino a la cruz por miedo a arriesgar sus vidas, el círculo de las discípulas ejemplifica el verdadero discipulado (121). A lo largo de su evangelio, Marcos distingue entre el círculo de los doce y un círculo más amplio de discípulos de Jesús, «los suyos», que han recibido el misterio del «reino de Dios» (4,11). Aunque los doce sean identificados como hombres, según la lista de nombres tomada por Marcos de la tradición, el círculo más amplio de discípulos no está constituido únicamente por varones. El lenguaje androcéntrico de Marcos funciona como lenguaje inclusivo y ello se hace patente cuando recibimos la información de que las mujeres discípulas han seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén acompañándole en el camino de la cruz y siendo

(119) T.J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Filadelfia: Fortress, 1971).

(120) W. Kelber, *The Kindom in Mark* (Filadelfia: Fortres, 1974).

(121) Véase también W. Munro, «Women Disciples in Mark?» en *CBQ* 44 (1982), pp. 225-41, con un énfasis distinto en cuanto a la interpretación.

testigos de su muerte. Igual que al principio de su evangelio, Marcos presenta a cuatro importantes discípulos varones que escuchan la llamada de Jesús, así también al final él/ella presenta a cuatro discípulas y las menciona por su nombre. Éstas —María de Magdala, María, la hija o la esposa de Santiago el menor, la madre de Joset y Salomé— son mujeres eminentes entre las discípulas que han seguido a Jesús, igual que Pedro, Andrés, Santiago y Juan son eminentes entre los doce. Pero mientras éstos han abandonado a Jesús, le han traicionado y negado, las discípulas, por el contrario, se encuentran bajo la cruz, arriesgando su seguridad y su vida. Está claro que son muy conscientes del peligro que corren de ser arrestadas y ejecutadas como seguidoras del insurgente político crucificado por los romanos, como se nos indica mediante la observación de que las mujeres «miraban desde lejos» (122). Estas mujeres son descritas como las verdaderas «parientes» de Jesús.

Marcos utiliza tres verbos para caracterizar el discipulado de las mujeres al pie de la cruz: le *seguían* en Galilea, le *servían* y «*habían subido con él* a Jerusalén» (15,41). El verbo *akolouthein* describe la llamada y la decisión de ser discípulo (1,18) (123). En 8,34 y 10,28 insiste Jesús en que seguirle significa «tomar la cruz», es decir, aceptar el riesgo de ser ejecutado (8,34). Al subrayar que los discípulos han dejado todo para seguir a Jesús, éste dice a Pedro que su recompensa en este momento es tanto la nueva comunidad familiar como la persecución. Las mujeres son presentadas como las verdaderas discípulas de Jesús que han abandonado todo y le han seguido en el camino incluso en su amargo final en la cruz.

El segundo verbo, *diakonein*, pone de relieve que las mujeres discípulas han practicado el verdadero discipulado exigido a los seguidores de Jesús. Hemos visto que *diakonein* no puede limitarse únicamente al servicio de la mesa, ya que este verbo resume la totalidad del ministerio de Jesús, que no somete ni esclaviza a los otros a la manera de los jefes de las naciones (10,42), sino que es el servidor sufriente que libera de la esclavitud. De manera semejante, aquellos que ejercen funciones de dirección en la comunidad deben aceptar el último lugar de la escala social y ejercer su autoridad como servicio. Como la suegra de Pedro (1,31), las mujeres al pie de la cruz son

(122) Véase también L. Schottroff, «Maria Magdalena und die Frauen am Grabe» en *EvTh* 42 (1982), pp. 3-25:6 y ss.

(123) Afirmar que las mujeres no son caracterizadas como discípulas, sino que simplemente vinieron con Jesús a Jerusalén realizando una peregrinación, es una interpretación personal, puesto que el texto no dice tal cosa (contra E. Schweizer, «Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?» en *EvTh* 42 [1982], pp. 297 y ss.).

presentadas como discípulas que han comprendido y practicado la verdadera autoridad cristiana (124).

El último verbo, *synanabainein,* no sólo se refiere a las cuatro discípulas principales sino a todas las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea a Jerusalén. Es interesante advertir que, aparte de este pasaje, este verbo se encuentra sólo en Hechos 13,31, donde se refiere a aquellos que se habían encontrado con el Señor resucitado, convirtiéndose en testigos de su Resurrección.

> El se apareció durante muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén y que ahora son testigos suyos ante el pueblo.

Las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea a Jerusalén son calificadas de testigos apostólicos. Mientras que Hechos presenta a los doce como los primeros testigos apostólicos más eminentes (125), Marcos presenta como tales a las mujeres que están bajo la cruz. Se les menciona también después de la muerte de Jesús cuando el acceso del templo ha quedado abierto a todos. Junto con el centurión romano que —como testigo del sufrimiento y la muerte de Jesús— le confiesa como el Hijo de Dios, las discípulas bajo la cruz indican que la comunidad de Marcos, incluyendo sus dirigentes, no hacía discriminaciones sociales, religiosas, sexuales ni étnicas. Esta comunidad no reconoce ya las leyes de pureza cúltica (cf. caps. 5 y 7) y rechaza para su organización el esquema de dominio-sumisión que imperaba en la sociedad greco-romana y que era, al parecer, preconizado por algunos de los más importantes responsables cristianos.

Una situación semejante que apunta indirectamente a los discípulos varones se encuentra también al principio y al final del relato de la Pasión. Es una mujer quien reconoce el mesianismo sufriente de Jesús y, en una acción simbólica y profética, unge a Jesús para su sepultura, mientras «algunos» de los discípulos se lo recriminan. Más tarde, es una sirvienta quien provoca a Pedro para que actúe según su promesa de no traicionar a Jesús. Al hacerlo, María de Magdala y María (la madre) de Joset, atestiguan del lugar en que Jesús fue enterrado (15,47) y tres mujeres reciben la nueva de su resurrección (16,1-8). Así, al final del evangelio de Marcos, las mujeres discípulas

(124) Kee (*Community of the New Age*, p. 91) mantiene, sin embargo, que «en la comunidad se otorgaban funciones a las mujeres», pero que «no puede deducirse de estos pasajes que las mujeres ocuparan puestos importantes en la comunidad de Marcos»; realizaban más bien «tareas menores».

(125) Cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Filadelfia: Westminster, 1971), p. 411.

aparecen como ejemplos del discípulo sufriente y del verdadero dirigente. Son las testigos oculares apostólicas de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús.

Esta interpretación positiva de la aparición de las discípulas al final del evangelio de Marcos parece sin embargo contradicha por 16,8, el versículo final del evangelio (126). Aquí parece que el evangelista introduce a las mujeres discípulas para mostrar que, al igual que los doce, las mujeres fracasan a la hora de afrontar la prueba del verdadero discipulado. Al añadir los versículos 7 y 8b a un relato tradicional de la Resurrección, parece, a primera vista, que Marcos presenta a las mujeres en actitud de desobediencia a la orden del joven o del ángel (127). Theodore Weeden ha concluido de aquí que los doce nunca recibieron la noticia de la Resurrección y por eso nunca estuvieron rehabilitados a los ojos de la comunidad marcana (128). El evangelio parece alcanzar su punto culminante con el fracaso de las discípulas para asumir la buena noticia de la Resurrección, con su huida desobediente y su silencio originado por el miedo. Si esto es así, entonces los otros discípulos junto con Pedro y los doce nunca escucharon el evangelio de la resurrección.

No obstante, tal lectura del final del evangelio no se impone de forma necesaria. Se deja de lado el hecho de que las discípulas huyeron no del ángel ni del anuncio de la Resurrección, sino de la tumba (129). Mientras todos los discípulos, incluido el joven desconocido, huyen ante el arresto de Jesús, las mujeres huyen de la tumba vacía. Ser hallado junto al sepulcro de un ejecutado era arriesgarse a ser identificado como seguidor o seguidora y, posiblemente, incluso a ser arrestado. Por consiguiente, el temor de las mujeres no carecía de fundamento (130). La afirmación de que ellas guardaran silencio por miedo a ser prendidas y ejecutadas como Jesús no implica que no obedeciesen la orden del ángel. «Una instrucción general de guardar silencio no impide informar a una persona o a un grupo específico. Va simplemente dirigida al «público en general» (131). Por ejemplo,

(126) Munro («Women Disciples», p. 235) afirma que «las mujeres no son colocadas delante para tomar el lugar de los doce o para desacreditarlos». Entre las razones que se dan está la de que «la redacción de Marcos hace callar a las mujeres en 16,8».

(127) Cf. T.E. Boomershine, «Mark 16,8 and the Apostolic Commission» en *JBL* 100 (1981), pp. 225-39.

(128) Weeden, *Mark: Traditions in Conflict*, p. 50.

(129) H. Balz, *TDNT*, IX, p. 211.

(130). J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (4.ª ed.; Regensburg: F. Pustet, 1969), p. 386.

(131) D. Catchpole, «The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology» en *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (1977), pp. 3-10:6.

en Mc 1,44 Jesús ordena al leproso curado: «Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote...» La orden de guardar silencio no excluye que la información deba darse al sacerdote. De manera similar, el silencio de las mujeres de cara a las gentes en general no excluye el cumplimiento del mandato de «id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis». Marcos 16-7 y 8b no deben entenderse como mandato y desobediencia al mismo, sino como mandato y obediencia que transmite el mensaje a personas especialmente designadas, pero no informa a nadie más

A pesar del terrible miedo por arriesgar sus vidas, las mujeres discípulas permanecieron con Jesús en su pasión, quisieron honrarle en su muerte y fueron las que anunciaron su resurrección. Preservan la identidad mesiánica del Señor crucificado y resucitado, que es confiada al círculo de los discípulos. A pesar de su temor y de su huida, la buena noticia de la Resurrección es transmitida. La comunidad de Marcos experimenta todavía ese miedo de María Magdalena y las otras mujeres (132). Como Pedro, la comunidad está tentada de traicionar a Jesús para evitar el sufrimiento. La comunidad se reúne en secreto y en las iglesias domésticas. Sabe que la revelación de la verdadera identidad de Jesús como el Mesías sufriente es dada a los discípulos pero no a los de afuera. Debe luchar para evitar el esquema de dominación y sumisión que caracteriza el entorno socio-cultural. Aquéllos que están más lejos del centro del poder religioso y político, los esclavos, los niños, los gentiles, las mujeres, se convierten en el paradigma del verdadero discípulo.

El evangelio de Juan (133)

El cuarto evangelio se escribe veinte o treinta años después del de Marcos. Aunque es una versión independiente de la forma evangelio, también puede dividirse en tres secciones: ministerio público de Jesús (el Libro de los signos: caps.: 1-12), una sección especial de instrucciones a sus discípulos (caps. 13-17) y el relato de la pasión y resurrección (caps. 18-20). El capítulo 21 fue probablemente añadido por un redactor posterior. Mientras las instrucciones de Marcos sobre

(132) Cf. también Schottroff, «Maria Magdalena», p. 21.

(133) Véase la reseña en R. Kysar, *The Four Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Mineapolis: Augsburg, 1975); y J.M. Robinson, «The Johannine Trajectory» en Robinson y Koester, *Trajectories through Early Christianity*, pp. 232-68.

el discipulado se centran principalmente en la necesidad del sufrimiento mesiánico y el discipulado sufriente (134), las instrucciones joánicas se centran en el amor y el servicio altruistas, aunque este tema se encuentre también en las instrucciones de Marcos al discipulado.

Como la iglesia marcana, la comunidad joánica sufre persecuciones y dificultades (135). El «mundo» no solo odió y dio muerte a Jesús por la revelación que le había aportado, también odiaba a los discípulos de Jesús que, como él, son testigos ante el mundo (15,27; 17,14). Jesús había revelado que Dios ama al mundo (3,16) o, en palabras de 1 Juan, que Dios es amor (4,8) (136). Habiendo mostrado su amor al dar la vida por los suyos, haciéndoles sus «amigos», Jesús les pide que se amen los unos a los otros. Los discípulos dan testimonio al mundo en la medida en que se aman unos a otros (13,34 y s.). Este amor llega a su punto más alto cuando se da la vida por los amigos (15,13), pues al hacerlo se demuestra que no se es «de este mundo», es decir, que la vida se define no por los poderes destructores del odio y la muerte, sino por el poder vivificador del Dios revelado en Jesús. Como Jesús les amó hasta el último segundo de su vida, así los discípulos deben amarse unos a otros. En su amor mutuo y mediante él, son llamados a dar testimonio del poder vivificante del amor de Dios revelado en Jesús. Por esta *praxis del agapé* se conocerá a los discípulos de Jesús. Así, el discipulado debe vivir en servicio y amor, como testimonio público que denuncia el odio y los poderes de muerte del «mundo» (137). Aunque el propósito del cuarto evangelio sea elaborar una defensa política de cara a las autoridades romanas, no aboga por una adaptación de la comunidad a las estructuras del poder patriarcal greco-romano. Afirma con insistencia que el poder de Jesús y la comunidad de amigos suscitada por él no son de «este mundo» de odio y de muerte.

El carácter alternativo de la comunidad joánica se manifiesta más particularmente en la acción simbólica de Jesús lavando los pies a sus discípulos. Mientras en las Pastorales se exige a la viudas «haber lavado los pies de los santos» para pertenecer al grupo, en el cuarto

(134) P.J. Achtemeier, *Mark* (Proclamation Commentaries: Filadelfia: Fortress, 1975).

(135) Cf. J.L. Martin, *History and Theology in the Fourth Gospel* (2.ª ed.; Nashville: Abingdon, 1979).

(136) Para la afinidad existente sobre este tema entre el Evangelio y 1 Juan, véase F.F. Segovia, *Love Relations in the Johannine Tradition* (SBL Diss. 58; Chico, Calif.: Scholar Press, 1982), con detallada bibliografía.

(137) Cf. W.A. Meeks, «The Man fron Heaven in Johannine Sectarianism» en *JBL* 19 (1972), pp. 44-72; y Segovia. *Love Relations*, p. 212, para la idea de que la comunidad joánica es un grupo sectario «introversionista».

evangelio es ésta una acción de amor de Jesús que debe ser seguida por *todos* sus discípulos (138). La totalidad del ministerio de Jesús y de su revelación de Dios queda resumida en esta escena:

> Antes de la fiesta de Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Durante la cena... se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. Luego echa agua en un lebrillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido... Después que les lavó los pies, tomó sus vestidos, volvió a la mesa, y les dijo: «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis 'el Maestro' y el 'Señor', y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros. En verdad, en verdad os digo: no es más el siervo (la sierva) que su amo (ama), ni el enviado (la enviada) más que el (la) que le envía. Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís (13, 1, 4-5, 12-17).

El acto del lavatorio y la interpretación que de él hace Jesús son interrumpidos por la incomprensión y la protesta de Pedro, que no entiende que los discípulos son ya puros y santos gracias a la palabra que Jesús les ha comunicado (15,3; 17,17). El objetivo de esta acción simbólica no es la purificación ritual sino el cumplimiento de la revelación de en su praxis de servicio y de amor. Si Pedro no acepta el servicio de amor, no tiene parte en Jesús ni en su ministerio.

Si las relaciones de igualdad se caracterizan por el cambio de las relaciones de poder y por la autoridad alternante y abierta de todos los miembros de la comunidad, entonces el Jesús joánico aboga por el servicio de la autoridad y el poder de manera alternativa y mediante el amor entre los discípulos, contemplados como comunidad de amigos (139). El cuarto Evangelio nunca pone el acento en una autoridad especial de los doce. Todos los miembros de la comunidad han recibido el Espíritu, han nacido de nuevo (3,3-9) y han recibido la fuerza de la nueva creación. El Señor resucitado se aparece a todos los discípulos, no sólo a los doce. Todos los discípulos son receptores de la misión de Jesús (20,21), todos ellos reciben el Espíritu (v.22) y a

(138) Para una visión de conjunto de los estudios sobre el relato del lavatorio de pies, véase G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium* (Regensburg: F. Pustet, 1967), y Segovia, *Love Relations*, pp. 213-19.

(139) G.W. MacRae, *Invitation to John* (Garden City, Nueva York: Doubleday, Image Books, 1978), p. 170.

todos es dado el poder de perdonar los pecados (v.23). Si Raymond E. Brown tiene razón en su hipótesis de que la narración pre-evangélica se refería a los once (140), entonces el cuarto evangelista ha transformado deliberadamente la tradición al referirse a todos los discípulos y no principalmente a los doce (cf. Mt 16,19; 18,18; 20,16-20). La comunidad de amigos joánica es ante todo una comunidad de discípulos. El discípulo amado es su autoridad apostólica y su centro simbólico. Esta comunidad se constituye como un discipulado de iguales mediante el amor con que se aman los unos a los otros.

El discipulado a quien amaba Jesús (141) no está identificado históricamente por su nombre. Aparece por vez primera en Última Cena, la hora en que Jesús, «habiendo amado a los suyos, los amó hasta el extremo». El Jesús joánico celebra su Última Cena no sólo con los doce sino con todos los discípulos. El Señor resucitado se aparece a todos los discípulos, les da su paz y les confía su misión. Vivificándoles con el Espíritu, los constituye a todos en la nueva creación (cf. Gn 2, 7) y a todos da el poder de perdonar los pecados, de retener y liberar (20,19-23). El Jesús de Juan compara la «hora» de su exaltación en la cruz y el tiempo de la aflicción de los discípulos con la experiencia que vive una mujer embarazada antes y después de dar a luz. Igual que la mujer experimenta ansiedad y tristeza cuando va a nacer su hijo, así los discípulos están tristes y temerosos a causa de la partida de Jesús.

Pero así como la mujer está alegre y llena de gozo cuando nace el niño, así los discípulos tendrán paz y alegría cuando su nueva vida y su porvenir sean revelados en la resurrección de Jesús (16,20-22).

Si bien el término *discípulo* incluye a los doce y el cuarto evangelista es consciente de su papel en la tradición, ella/él opone explícitamente el discípulo amado a Pedro. La comunidad joánica considera a los doce y a Pedro, su portavoz, como aquellos a los que Jesús llama «los suyos», pero al comparar al héroe de la comunidad con Pedro, mantiene implícitamente la superioridad de su forma particular de entender el discipulado frente a la del Cristianismo petrino. Aun cuando Pedro es rehabilitado en el capítulo 21 (redaccional), el conjunto de la narración evangélica apunta en otra dirección. Bajo presión, niega ser «discípulo de Jesús» (18,17-25); en la Última Cena, Pedro tiene

(140) R.E. Brown, *The Gospel According to John* (Anchor Bible 29a; Garden City, Nueva York: Doubleday, 1970), II, p. 1034.

(141) Para crítica y lista de obras sobre el tema, véase T. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (SBS 55; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1971); y R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol. 3 (HthKNT 4; Freiburg: Herder, 1975).

que ser informado por el discípulo amado (13,23-26); no se encuentra al pie de la cruz en la hora del nacimiento de la nueva comunidad (19,26 y ss.); no es el primero en creer en la resurrección (20,2-10); y no reconoce al Señor resucitado (21,7), al contrario que el discípulo amado.

Parece pues que Brown tiene razón al concluir que «los cristianos joánicos, representados por el discípulo amado, se consideran más cercanos a Jesús y más fieles» (142) que las iglesias que reivindican a Pedro y a los doce como autoridad apostólica. Uno de aquellos cristianos que reclaman el nombre y la autoridad de Pedro es el autor de la primera carta de Pedro, que insiste en la sumisión de los esclavos y las esposas. La disputa entre el Cristianismo joánico y el petrino no parece haberse centrado en cuestiones cristológicas, sino en las referentes al discipulado. El capítulo 21 reconoce la autoridad pastoral de Pedro para enseñar, pero sólo a condición de que «ame» a Jesús, es decir, que suscriba la autoridad altruista preconizada por el Jesús joánico (21,15-19) (143).

El discipulado y el liderazgo de la comunidad joánica incluyen a mujeres y hombres. Aunque las mujeres mencionadas en el cuarto evangelio son ejemplo de discipulado tanto para las mujeres como para los hombres, es no obstante sorprendente que el evangelista conceda a aquéllas un papel tan importante en la narración (144). Ella/él comienza y finaliza el ministerio público de Jesús con relatos concernientes a sendas mujeres: María, la madre de Jesús, y María de Betania. Al lado del fariseo Nicodemo sitúa a la samaritana; junto a la confesión cristológica de Pedro, la de Marta. Cuatro mujeres y el discípulo amado permanecen al pie de la cruz. María de Magdala es no sólo la primera en dar testimonio de la tumba vacía, sino también la primera a quien se le aparece el Señor resucitado. Así, en los puntos cruciales de la narración, las mujeres aparecen como discípulas ejemplares y testigos apostólicas. Si bien la historia de la mujer sorprendida en adulterio es una adición posterior al texto evangélico, el autor de

(142) R E Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York. Paulist Press, p 84

(143) Pero según F Grady («Recent Developments in Johannine Studies» en *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp 54-58) Si la iglesia jerárquica de Pedro hubiera aceptado el testimonio del discípulo amado insistiendo en la fe y en el amor como fundamentos del Cristianismo, la comunidad joánica habría aceptado a su vez la necesidad y la realidad del orden de una iglesia establecida» (p 57)

(144) Cf R E Brown, «Roles of Women in the Fourth Gospel» en *Theological Studies* 36 (1975), pp 688-89, reimpreso en idem, *Community of the Beloved Disciple*, pp 183-98, S M Schneiders, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church» en *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp 35-45.

esta interpolación tenía sin embargo un agudo sentido de la dinámica del relato que sitúa a las mujeres en los puntos centrales del desarrollo y la confrontación (145). Esta preeminencia otorgada a las mujeres en la comunidad joánica y su tradición apostólica causaba consternación entre otros cristianos, como se pone de manifiesto en 4,27 y ss. donde los discípulos «se sorprendían» por el hecho de que Jesús conversara y se diera a conocer a una mujer. El evangelista insiste no obstante en el hecho de que los discípulos varones sabían muy bien que no debían preguntar abiertamente ni cuestionar la praxis igualitaria de Jesús.

El ministerio público de Jesús comienza con el milagro de las bodas de Caná. El relato-joánico, que podría pertenecer a la fuente de los milagros tomada y redactada por el evangelista, acentúa la influencia de María (146) como madre de Jesús ya que ésta intercede por sus amigos para que Jesús realice un milagro. Las tensiones del texto indican que el evangelista ha modificado el relato tradicional insertando el v. 4 «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora».

Puesto que no disponemos de ningún precedente en fuentes judías o greco-romanas en el que el hijo se dirija a su madre como «mujer» (147), esta forma de actuar marca una distancia entre Jesús y su madre biológica, rechazando cualquier pretensión que ella pudiera tener sobre él en razón de su parentesco. Al mismo tiempo, coloca a María de Nazaret al mismo nivel de la mujer samaritana (4,21) y de María de Magdala (20,13), ambas testigos apostólicas y discípulas ejemplares. Aquí María se muestra también como tal discípula ejemplar. A pesar del desaire, ordena a los sirvientes *(diakonoi):* «Haced lo que él os diga». Si la comunidad joánica reconocía a los *diakonoi* como ministros dirigentes de la comunidad, entonces el mandato de María tiene una connotación simbólica para los lectores del evangelio. Al comienzo del ministerio evangélico, se ordena a los líderes de la comunidad: «Haced lo que él os diga». Además, se recalca que la orden debe ser cumplida no por el hecho de proceder de la madre de Jesús sino porque viene de una mujer discípula.

(145) Para la historia de la exégesis, véase U Becker, *Jesus und die Ehebrecherin* (BZNW 28, Berlín Topelmann, 1963), J D M Derrett, «Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery» 10 (1963/64), pp 1-26, y R Schnackenburg, *The Gospel according to St John* (Nueva York Seabury, 1980), II, pp 162-71

(146) Las obras sobre María en el cuarto evangelio son numerosas Para una reseña precisa, véase R E Brown et al , eds , *Mary in the New Testament* (Filadelfia· Fortress, 1978), pp 179-218

(147) Ibid , p 188

El diálogo revelatorio de Jesús con la samaritana progresa mediante malentendidos hacia una percepción más clara sobre la identidad del que efectúa la revelación. El texto culmina con la confesión de la samaritana de que Jesús es «el salvador del mundo». El diálogo está probablemente basado en una tradición que concedía un papel principal a una mujer misionera en la conversión de los samaritanos (148). Los exegetas coinciden en que la comunidad joánica recibió una fuerte afluencia de samaritanos conversos que podrían haber sido un catalizador del desarrollo de la cristología del evangelio (149). La comunidad joánica recoge la cosecha que hicieron los esfuerzos misioneros de la mujer que iniciara la conversión de la parte samaritana de la comunidad. En el «intermedio» sobre el trabajo misionero (4,31-38), Jesús utiliza el verbo paulino *kopian* para referirse a su obra misionera: «Yo os he enviado a segar donde vosotros no os habéis fatigado. Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga» (4,38). Dado que este verbo se utiliza aquí en sentido técnico misionero, la mujer es presentada como representante de la misión samaritana.

La conversión misionera es comprendida por analogía a la llamada al discipulado. Como Andrés llama a su hermano Pedro al seguimiento de Jesús diciéndole: «Hemos encontrado al Mesías» (1,40-42), así el testimonio de la mujer anima a los samaritanos a creer en él (4,39). Así como Natanael se hace discípulo porque Jesús sabía lo que él había hecho bajo la higuera (1,46-49), así la mujer se convierte en discípula testimonial porque «me ha dicho todo lo que he hecho» (4,29). En 17,20 se acentúa el hecho de que Jesús oraba no sólo por los discípulos «sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, creerán en mí». Utilizando casi las mismas palabras, 4,39 afirma que muchos samaritanos creyeron en él «por las palabras de la mujer que atestiguaba...» Pero llegaron a la plenitud de la fe por medio de la revelación de Jesús. La comunidad joánica de Samaria no basa ya su fe en la proclamación de los misioneros sino en su propia experiencia de la presencia y la revelación de Jesús.

Finalmente, es significativo observar la respuesta de la mujer a Jesús y el contenido de su revelación. Fe y revelación son los dos motivos que dominan la narración. Puede observarse que revelación y fe actúan dialécticamente una sobre otra en la progresión de las afirmaciones cristológicas: judío (v. 9), Señor (v. 11), más que nuestro padre Jacob (v. 12), profeta (v. 19), la salvación viene de los judíos

(148) R. Bultmann, *The Gospel of John* (Filadelfia: Westminster, 1971), pp. 175 y ss.

(149) Brown, *Community of the Beloved Disciple*, pp. 34 y s.

(v. 22), Mesías (v. 25). Yo soy (v. 26), *Christos* (vv. 25 y 29), Salvador del mundo (v. 42). Además de la característica central de la misión, se abordan dos temas adicionales: el don del revelador —el agua viva— y el culto de la nueva comunidad.

La cuestión de la plenitud de vida que da y promete el revelador se aclara a lo largo del evangelio. El vino, el agua, el pan, la luz, el camino, la vid, la puerta, la palabra, son esenciales para la vida humana, pues sin ellos la gente perece. Estas imágenes no sólo designan al mismo Jesús sino también sus dones de vida, los poderes divinos vivientes y vivificantes que llevan a la vida eterna. Es el Espíritu quien crea y sostiene esta vida (cf. 3,8; 6,63). La vida mediada por el Espíritu

> es el gran don de la salvación, representa una realidad activa y vital en las personas, de modo que la imagen de la fuente que mana inagotablemente también podría serle aplicada (150).

El segundo tema del diálogo revelador con la mujer samaritana es el de la adoración «en espíritu y verdad» (4,20-24). El símbolo central del poder religioso para la comunidad joánica no es ya ni el Templo de Jerusalén ni el de Garizín. Ya en 2,13-22 vimos que el «cuerpo» de Jesús que reemplaza el símbolo central judeo-samaritano del poder religioso. Para la comunidad joánica ha llegado la hora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad, porque Dios es el Espíritu, el poder vivificante que debe ser adorado. Esta adoración se realiza en la comunidad de los creyentes que han nacido de nuevo en el Espíritu y son llamados a «obrar la verdad» (3,21). Es el culto de los que son hechos santos por la palabra y para quienes las distinciones sociales y religiosas entre judíos y samaritanos, mujeres y hombres, no tienen ya ninguna validez.

El ministerio público de Jesús culmina en la revelación de que él es la resurrección y la vida (11, 1-54) (151). Mientras en la fuente original la resurrección de Lázaro ocupaba el centro de la historia, el evangelista ha situado el diálogo y la confesión de Marta en el centro del relato. Y en el centro también del diálogo con María están las palabras reveladoras de Jesús de 11,25 y s. «Yo soy la resurrección

(150) R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (Nueva York: Herder and Herder, 1968), I, p. 432. Para la importancia de las «imágenes» y el tema de la sabiduría en el cuarto evangelio, véase A. Yarbro Collins, «New Testament Pespectives: The Gospel of John» en *JSOT* 22 (1982), pp. 47-53 (este número del JSOT lleva por título: *The Effects of Women's Studies on Biblical Studies*).

(151) Para toda esta parte, véase Schnackenburg, *Gospel according to John*, II, pp. 316-61.

y la vida...», así como la respuesta de Marta del v. 27: «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo». Como resurrección de un muerto, la resurrección de Lázaro es el más grande de los milagros y por tanto el punto culminante de los «signos» de Jesús. Sin embargo, el evangelista lo coloca al final del ministerio público y al comienzo de la Pasión, no a causa de su carácter milagroso, sino más bien para dejar claro que Jesús, que iba a ser ejecutado, es en realidad «la resurrección y la vida». El milagro se convierte en signo que apunta a la resurrección verdadera y la vida eterna: a Jesús mismo. Si bien los creyentes pueden sufrir la muerte humana, tienen la vida en su sentido último. En la fe, la vida humana cobra una nueva dimensión que no conoce la muerte última; y esta nueva dimensión de la vida, la vida eterna, es abierta por Jesús.

Marta, María y Lázaro son presentados como amigos de Jesús, a quienes él amaba (11,5). Son sus verdaderos discípulos y él es su «maestro». Marta, después de recibir la revelación y expresar su fe en la palabra de Jesús, va a llamar a María (11,20), de manera análoga a como Andrés y Felipe llamaron a Pedro y a Natanael. Como «discípula amada» de Jesús, es la portavoz de la fe mesiánica de la comunidad. Confiesa su fe mesiánica no como reacción ante un milagro, sino como respuesta a la revelación y al reto de Jesús: «¿Crees esto?» Su confesión es paralela a la de Pedro (6,66-71), pero es una confesión cristológica en el más pleno sentido mesiánico de Juan: Jesús es el revelador que ha bajado del cielo; tal como la confesión de Pedro en Cesárea de Filipo en sinópticos, especialmente en Mateo 16,15-19. Marta representa la fe apostólica plena de la comunidad joánica, papel análogo al desempeñado por Pedro en la comunidad de Mateo. Y, más importante todavía, su confesión de fe se repite en 20,31, donde el/la evangelista expresa su propósito al escribir el evangelio: «Estas señales han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre». Si Robert Fortna está en lo cierto al afirmar que este sumario concluía la fuente de los signos (152), entonces podría ser posible que el evangelista hubiese puesto deliberadamente estas palabras de su fuente en boca de Marta para identificarla con el escritor o la escritora del texto. Esta hipótesis no es descabellada, puesto que desconocemos quién fue realmente su autor. Por otra parte, y desde un punto de vista histórico, si bien es cierto que esta suposición no puede ser demostrada, no lo es menos el que tampoco puede ser refutada.

(152) R. Fortna, *The Gospel of Signs* (SNTSM 11; Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 197 y ss.

Mientras Marta de Betania es la responsable de la primera expresión de la fe cristológica de la comunidad, María de Betania ejemplifica la praxis correcta del discípulo. Se la presenta de manera explícita como discípula amada a la que el maestro ha llamado específicamente. Tenía también muchos amigos entre los judíos que llegaron a creer en Jesús (11,45). Aunque en 11,1-54, María juega un papel secundario respecto a Marta, en 12,1-8 es el centro de la acción (153). El/la evangelista podría haber utilizado una tradición semejante a la de Lucas 20,38-42, además del relato marcano (mateano) de la unción, y la historia lucana de la gran pecadora que lavó con sus lágrimas los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. La comida tiene lugar en Betania. (En Marcos transcurre en casa de Simón el leproso, pero aquí no se da el nombre del anfitrión). El hecho de que Marta sirva la mesa podría ser una alusión a Lucas 10,40, aunque visto aquí desde una óptica mucho más positiva. Si la hipótesis de Corell —según la cual la única función establecida en la comunidad joánica era la de *diakonos* (154)— es correcta, entonces debe entenderse que Marta está ejerciendo ese ministerio. En Juan, María y Marta no son rivales, como ocurre en Lucas. Se las describe como los dos ministros de la cena que tiene lugar la noche del domingo, día en que la iglesia primitiva celebraba la eucaristía.

La unción de los pies de Jesús por María recuerda el relato de la unción de los sinópticos, pero en la tradición joánica el nombre de la mujer no ha sido olvidado. No obstante, el acto de secar los pies de Jesús con sus cabellos resulta sorprendente y atrae nuestra atención hacia él. Es posible que este gesto anuncie la Última Cena, en la que Jesús lava los pies de los discípulos (155) y los seca con una toalla. Por otra parte, la posición central de Judas en esta escena y en la del lavatorio de pies subraya la intención del evangelista de describir a la verdadera discípula, María de Betania, en contraposición al discípulo infiel, Judas Iscariote. Mientras según Marcos 14,4 «algunos» discípulos y según Mateo 26,8 «los discípulos», se oponen al derroche del preciado aceite, en Juan es Judas quien protesta y lo hace movido por su avaricia. Así, no es sólo la persona de Judas, sino también la objeción de los hombres al ministerio de María lo que resulta desacreditado. Ello queda reforzado por la dura réplica de Jesús: «Dejadla».

(153) Véanse los comentarios y especialmente E.E. Platt, «Ministry and Mary of Bethany» en *Theology Today* 34 (1977), pp. 29-39; W. Munro, «The Anointing in Mark 14,3-9 and John 12,1-8» en *SBL Seminar Papers* 18 (1979), I, pp. 127-30.

(154) Cf. A. Corell, *Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of John* (Londres: SPCK, 1958), pp. 40 y ss.

(155) «Sus pies» aparece en dos ocasiones. Cf. Schnackenburg, *Gospel according to John*, II, p. 372.

Si tomamos en cuenta todos estos aspectos del relato, parece verosímil que el evangelista intente describir a María de Betania como la verdadera discípula y ministro en contraste con el traidor que formaba parte de los doce. Marta se anticipa a la recomendación de Jesús de lavarse los pies los unos a los otros como signo de la praxis de amor del verdadero discípulo. Ambos relatos —la confesión mesiánica de Marta y la unción de los pies de Jesús realizada por María— apuntan a la muerte y resurrección de Jesús, a la hora en que será glorificado.

Según el cuarto evangelio, las mujeres —la madre de Jesús, la hermana de su madre, María, la mujer de Cleofás, y María Magdalena— y un único discípulo varón fueron los que permanecieron al pie de la cruz (19,25-27). Numerosos son los estudios llevados a cabo sobre esta escena, habiéndose propuesto para ella gran número de significados simbólicos (156). El sentido más plausible de la misma viene probablemente indicado por la afirmación explícita de que la madre de Jesús formó parte de la comunidad joánica tras la muerte y resurrección de Jesús. Es interesante observar que ni ella ni el discípulo amado son mencionados por su nombre. Aquí, como ocurría en el capítulo 2, se le llama «mujer», presentándola como una de las discípulas apostólicas. La escena tiene con toda probabilidad un significado semejante al de Marcos 3, 31-35, donde también se hace hincapié en que la comunidad de discípulos de Jesús prescinde de todos los lazos y pretensiones de la familia patriarcal. En la muerte de Jesús se constituye la «nueva familia» formada por hermanos y hermanas. La escena pretende comunicar el mismo mensaje que se daba en el prólogo: «Vino a su casa y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (1,11-12). El discípulo amado representa, pues, a los discípulos de Jesús que, habiendo dejado todo, reciben ahora una «nueva comunidad familiar», casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y haciendas y, en el mundo venidero, «vida eterna» (cf. Mc. 10,29-30). La comunidad joanea parece tener una comprensión semejante a la de Marcos, es decir, que la «nueva comunidad familiar» incluirá «madres», así como hermanas y hermanos, pero no padres, porque no hay más que un solo Padre: Dios.

Finalmente, la escena podría contener también algunas alusiones históricas. Aunque la madre de Jesús sea explícitamente reconocida como una de «los de Jesús» representados por el discípulo amado, los hermanos de Jesús no son rehabilitados. Raymond Brown ha sugerido

(156) Véase Brown et al , *Mary in the NT*, pp 206-18, y R F Collins, «Mary in the Fourth Gospel. A Decade of Johannine Studies» en *Louvain Studies* 3 (1970), pp 99-142

que los hermanos de Jesús, en el evangelio, podrían representar a los judíos cristianos cuya fe era inadecuada (Juan 7,1-10). Según la tradición cristiana primitiva, Santiago, el hermano del Señor, había sido testigo de una aparición del resucitado (1 Co 15-7), había dirigido la iglesia de Jerusalén (cf. Ga 1-19; 2-9; Hch 15; 21,18) y había muerto como mártir a principio de los años sesenta.

> Esto encaja en el presente análisis si se recuerda que Santiago, el hermano del Señor, fue seguido durante su vida por numerosos cristianos judíos de Jerusalén, más conservadores que Pedro y Pablo (Ga 2,12) y que tras su muerte se convirtió en el héroe por excelencia de los judíos cristianos del siglo II que fueron separándose progresivamente de la «Gran Iglesia» (157)

Si la hipótesis de Brown tiene alguna posibilidad histórica, debe subrayarse que el cuarto evangelista distingue entre los miembros masculinos y femeninos de la familia de Jesús y por tanto, implícitamente, también entre los cristianos judíos, hombres y mujeres. No sólo la madre de Jesús, sino también su hermana, se encuentran entre los seguidores fieles de Jesús. ¿Es posible que las mujeres de la iglesia de Jesús estuvieran más abiertas al cristianismo joánico, incitando al evangelista a insistir en que ellas formaban parte de la comunidad del discípulo amado?

La última mujer que aparece en el cuarto Evangelio es María Magdalena, mencionada también entre las que se encuentran al pie de la cruz. Descubre la tumba vacía y es, además, la primera en recibir una aparición del resucitado. De esta manera es doblemente *apostola apostolorum*, la apóstol de los apóstoles (158). Pide a Pedro y al discípulo amado que acudan al sepulcro vacío y es enviada a anunciar a la «nueva familia» de Jesús las palabras de éste: «subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios». Al contrario de Marcos 16,8, se nos dice de manera inequívoca que María Magdalena fue a los discípulos y les dijo: «He visto al Señor». Les comunicaba así el mensaje que se la había confiado. María es, pues, la primera testigo apostólica de la resurrección. Mientras que Mateo, Juan y el apéndice de Marcos atribuyen la primacía del testimonio apostólico a María Magdalena, la confesión pre-paulina judeo-cristiana de 1 Co 15,3-6 y Lucas pretenden que el Señor resucitado se apareció primero a Pedro.

(157) Brown, *Community of the Beloved Disciple*, p 76

(158) E Schussler Fiorenza, «Mary Magdalene Apostle to the Apostles» en *UTS Journal*, abril 1975, pp 22 y ss Véase también K H Schelkle, *Der Geist und die Braut. Frauen in der Bibel* (Dusseldorf Patmos, 1977), pp 151 y s

Puesto que la tradición de la primacía de María Magdalena como testigo apostólico pone en tela de juicio la tradición petrina, es un hecho notable que haya sobrevivido en dos corrientes independientes de la tradición evangélica. Además, los escritores apócrifos posteriores —como ya hemos visto— reflejan explícitamente el debate teológico sobre la primacía apostólica de María Magdalena y Pedro.

El relato «del huerto» no debe psicologizarse. María es presentada no tanto como la «gran amante» de Jesús trastornada por su muerte por razones personales, cuanto representativa de la situación de los discípulos tras la partida de Jesús. Su gran pena se transforma en alegría, tal como Jesús había prometido en su discurso de despedida. María Magdalena es presentada como la discípula fiel desde una triple perspectiva.

Primero, Jesús se dirige a ella como «mujer» y le pregunta: «¿A quién buscas?» El verbo griego *zētein* posee un vasto significado para la comunidad joánica que probablemente conocía su significado técnico de «estudiar» y de «comprometerse en las actividades de discípulo». Según Culpepper, Juan 13,33-35, supone

> que aun cuando los discípulos no pudieron «buscar» a Jesús con éxito antes de la resurrección, después (en la escuela joánica), al observar el nuevo mandamiento y recordar sus palabras (15-20; 16-4), se distinguieron de los judíos y fueron capaces de buscar (y encontrar) a Jesús (el Verbo) (159).

María Magdalena es la discípula que, a pesar de su tristeza, «busca» a Jesús y le encuentra.

En segundo lugar, ella reconoce a Jesús cuando éste le llama por su nombre. En Juan 10, el discurso del buen pastor, Jesús afirma: «Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí» (10-14). Al buen pastor «le abre el portero y las ovejas escuchan su voz; y a sus ovejas las llama una por una y las saca fuera. Cuando ha sacado todas las suyas va delante de ellas y las ovejas le siguen porque conocen sus voz» (10,3-4). Así como el buen pastor da su vida por sus ovejas, así Jesús amó a «los suyos» hasta el fin (13,1). María Magdalena es presentada como una de «los suyos» hasta el fin (13,1). María Magdalena es presentada como una de «los suyos» pues Jesús la llamó por su nombre y ella reconoce su voz.

Y tercero, su respuesta es la propia del verdadero discípulo. Reconoce a Jesús resucitado como «maestro». Como discípula fiel

(159) R.A. Culpepper, *The Johannine School* (SBL Diss. 26; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), p. 298.

que «busca» al Señor-Sofía, María de Magdala se convierte en la principal testigo apostólica de la resurrección. Como María de Nazaret, como la mujer samaritana anónima, como Marta y María de Betania (y quizás como la adúltera desconocida, que no fue condenada, sino salvada por Jesús), María Magdalena pertenece a los discípulos que Jesús llama «los suyos». Para el evangelista —que podría haber sido una mujer— estas cinco discípulas son paradigmas del discipulado apostólico de las mujeres así como modelo de autoridad para las comunidades joánicas. No son sólo el ejemplo de la discípula fiel que debe ser imitado por las mujeres, sino por todos aquellos que pertenecen a la comunidad familiar de Jesús.

CONCLUSION

La mayor parte de los textos que componen el Nuevo Testamento fueron escritos en el último tercio del siglo I y dirigidos a las comunidades cristianas de la época. Estas comunidades parecen haber experimentado tensiones, conflictos e incluso persecuciones por parte del entorno social que las rodeaba, ya fuera judío o gentil. Aunque los escritos postpaulinos tratan de atenuar estas tensiones entre la comunidad cristiana y la sociedad greco-romana, preconizando la adaptación del movimiento misionero cristiano a las estructuras y costumbres patriarcales de la sociedad y la cultura greco-romana, los autores del evangelio insisten en que tales sufrimientos y persecuciones no pueden ser evitados. Mientras los autores de las Epístolas se remiten a la autoridad de Pedro o de Pablo para legitimar sus requerimientos a la sumisión y adaptación a las estructuras patriarcales greco-romanas, los autores de los evangelios principales apelan al propio Jesús como garantía de su insistencia en la alternativa del amor y el servicio altruista, exigido no a los últimos y a los esclavos, sino a los dirigentes y a los amos —y, añadiría yo, no sólo a las mujeres sino también a los hombres—.

Mientras que, por razones apologéticas, los autores posteriores a Pablo y Pedro tratan de limitar las funciones dirigentes de las mujeres en la comunidad cristiana a aquéllas que resultan cultural y religiosamente aceptables, los evangelistas llamados Marcos y Juan ponen de relieve el carácter alternativo de la comunidad cristiana y otorgan a las mujeres autoridad apostólica y ministerial. Desde una perspectiva histórica retrospectiva, el acento sociológico y teológico puesto en el Nuevo Testamento sobre la sumisión y la supremacía patriarcal triunfó sobre el acento sociológico y teológico puesto en el amor altruista y el servicio ministerial. Sin embargo, este «éxito» no puede justificarse

teológicamente ya que no puede apelar a la autoridad de Jesús. Los evangelios de Marcos y Juan han hecho que a la iglesia le sea imposible olvidar la invitación de Jesús a seguirle en el camino de la cruz. Por tanto, siempre que el Evangelio es proclamado y leído, predicado y escuchado, no puede olvidarse lo que las mujeres hicieron, pues el relato evangélico recuerda que el discipulado y la responsabilidad apostólica de las mujeres (160) son parte integrante de la praxis «alternativa» de *agapé* y servicio de Jesús. «La luz brilla en las tinieblas» de la represión y el olvido patriarcales, y «las tinieblas no la vencieron».

(160) Para la interpretación de estas mujeres en la leyenda, la historia y el arte cristianos, véase especialmente E. Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus: Reflections on Authentic Personhood,* trad. J. Bowden (Nueva York: Crossroad, 1982).

EPILOGO

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD BIBLICA FEMINISTA: LA EKKLĒSIA DE LAS MUJERES

En la primera parte de este libro he sostenido que sólo mediante un proceso de evolución crítica de la hermenéutica feminista puede la Escritura ser utilizada como medio en la lucha de liberación de las mujeres y otras personas «sometidas». La teoría y la praxis de nuestras hermanas del pasado que escucharon la llamada al discipulado de iguales y actuaron en el poder del Espíritu deben convertirse en un poder transformador que abra un futuro feminista a las mujeres de la religión bíblica. Hemos pasado de la lectura de los textos androcéntricos a la reconstrucción de la historia de la mujer en el Cristianismo primitivo. Se ha intentado esta reconstrucción en las partes segunda y tercera. Queda ahora reflexionar sobre las implicaciones espirituales de esta reconstrucción (1).

En *Women of Crisis,* Jane y Robert Coles nos hablan de una criada que no sabe qué pensar de las aspiraciones feministas de la mujer de clase media para la que trabaja. Sin embargo, «en un momento de fe y duda mezcladas» —así lo cuentan ellos— la criada afirmó que le gustaría «ver feliz a su pueblo». Los Coles comentaban:

> Pensábamos que se refería a su etnia, pensábamos que hablaba de clase social, de raza, de barrio o de ciudad, de niveles de ingresos, de afiliaciones religiosas o de status profesional; pero no; cuando le preguntamos, nos dijo que su gente eran «todas las mujeres del mundo» (p. 273).

(1) Estas reflexiones son el fruto de un trabajo desarrollado por la «Women Moving Church Conference», patrocinadas por el Center of Concern, Washington D.C. Fueron incluidas en el conjunto de trabajos de la conferencia (*Women Moving Church,* ed. Diann Neu and Maria Riley, Washington D.C., Center of Concern, 1982) de forma más desarrollada con el título «Gather Together in My Name... Toward a Christian Feminist Spirituality».

La imagen y la visión del pueblo de Dios, de mi pueblo, que son las mujeres, resume teológicamente mi propia experiencia espiritual feminista y la de mis hermanas que han celebrado nuestra unión en la fraternidad (*) para el reconocimiento y la recuperación de la llamada bautismal al discipulado de iguales. Esta imagen y esta autocomprensión nos permitirán construir un movimiento feminista que no está en los márgenes de la iglesia, sino que sea la personificación y la encarnación central de la visión de una iglesia que vive en solidaridad con los pobres y los oprimidos, la mayor parte de los cuales son mujeres y niños que de ellas dependen.

El término utilizado para iglesia en el Nuevo Testamento, *ekklēsia,* no es tanto un concepto religioso como un concepto civil y político. Designa la asamblea de ciudadanos libres que se reunían para decidir sobre sus asuntos espirituales y políticos. Puesto que en una iglesia patriarcal las mujeres no pueden decidir sobre sus propios intereses religioso-teológicos ni sobre los de su pueblo —las mujeres—, la *ekklēsia* de las mujeres es tanto una esperanza futura como una realidad actual. No obstante, hemos comenzado a reunirnos como la *ekklēsia* de las mujeres, como pueblo de Dios, para reivindicar nuestros propios poderes religiosos, para participar plenamente en los procesos de decisión de la Iglesia y para ayudarnos mutuamente como mujeres cristianas. El bautismo es el sacramento que nos llama al discipulado de iguales. El compromiso, la solidaridad y la responsabilidad en la *ekklēsia* de las mujeres constituyen la praxis de vida de esta vocación cristiana feminista. Son la personificación y la encarnación de la visión de una «nueva iglesia» solidaria con los oprimidos y los «más pequeños» de este mundo, la mayor parte de los cuales son las mujeres y los niños que dependen de ellas.

Se acepta habitualmente que la espiritualidad tiene relación con la vida del «alma», con la oración y la adoración, con la meditación y la unión mística, con la «espera» del cumplimiento de la voluntad de Dios y con la experiencia religiosa de lo divino. Según esto, la espiritualidad se concentra sobre todo en la oración y la meditación, en la dirección «espiritual» y en la presencia de Cristo en el alma, en ejercicios ascéticos y religiosos, como condición previa para el progreso del alma por el itinerario espiritual que va de un nivel a otro. De manera semejante, la espiritualidad feminista puede ocuparse de meditaciones y conjuros, de sortilegios e inciensos, de salmodias y velas encendidas, de símbolos femeninos para la divinidad y de encantamientos para llegar al éxtasis. Esta concepción de la espiritualidad, de los rituales y ejercicios religiosos, se encuentra en todas las religiones y no está limitada al Cristianismo. Por consiguiente, no expresa la nueva visión específica de Jesús y del movimiento por él iniciado.

(*) «Sisterhood»: véase nota pág. 51. La palabra «fraternidad» vuelve a aparecer varias veces a lo largo del Epílogo, siempre con el mismo sentido (N. del T.).

El Evangelio no es un asunto del alma individual; es la proclamación comunitaria del poder vivificante del Espíritu-Sofía y de la visión de Dios de una comunidad y un mundo alternativos. La experiencia del poder creador del Espíritu nos libera de los poderes destructores del pecado y nos hace libres para elegir una vida diferente para nosotros y para los demás. El punto central de la autocomprensión de los primeros cristianos no fue un libro sagrado ni un rito cúltico, ni tampoco una experiencia mística o una innovación mágica, sino un conjunto de relaciones: la experiencia de la profecía de Dios entre ellos y mediante ellos. Abrazar el Evangelio significa entrar en una comunidad; lo uno no puede ser realizado sin lo otro. El Evangelio llama a la existencia a la Iglesia en tanto que discipulado de iguales, continuamente recreado en el poder del Espíritu. El ministerio de Jesús, sus curaciones y exorcismos, su promesa a los pobres y su desafío a los ricos, su transgresión de la ley religiosa y su comida comunitaria con excluidos y pecadores, hicieron posible la experiencia del nuevo mundo de Dios, no, como acostumbramos a pensar, *dentro* de nosotros, sino *entre* nosotros (Lc 17,21). El nombre de Jesús es Emmanuel, Dios con nosotros. Éste es también el nombre del Dios de Judit. El Dios de Jesús es el Espíritu-Sabiduría divino, cuyo poder es suave y su yugo ligero.

Como el propio ministerio de Jesús, el ministerio de la comunidad suscitada por él, mensajero de la Sabiduría divina, no es un fin en sí mismo. En el poder del Espíritu, los discípulos son enviados a hacer lo que él hizo: dar de comer al hambriento, curar al enfermo, liberar al oprimido y anunciar el nuevo mundo y la nueva humanidad de Dios aquí y ahora. La Sabiduría divina envía profetas a todas las generaciones —mujeres y hombres— y les hace amigos e hijos de Dios. Abrazar el Evangelio significa entrar en un movimiento, convertirse en miembro del pueblo de Dios que camina por la senda que se extiende desde la muerte de Cristo a su (*) retorno glorioso. *Ekklēsia* expresa esta realidad dinámica de la comunidad cristiana. No es un término estático o local, ni siquiera una expresión religiosa; designa una reunión real de personas, la asamblea de los ciudadanos libres de una ciudad, llamados a reunirse para decidir los asuntos que afectan a su propio bienestar.

(*) La autora escribe «Her return», es decir, «su retorno de ella». (N. del T.).

En el Antiguo Testamento griego, *ekklēsia* significa la «asamblea del pueblo de Israel ante Dios». En el Nuevo Testamento, la *ekklēsia* se realiza por mediación del Espíritu y se expresa de forma visible y tangible en la reunión del pueblo de Dios alrededor de la mesa, compartiendo la comida, partiendo el pan y bebiendo de la misma copa en memoria de la Pasión y Resurrección de Cristo. La espiritualidad cristiana consiste en comer juntos, participar juntos, beber juntos, hablar unos con otros, aceptarse el uno al otro, experimentar la presencia de Dios a través del otro y, al hacerlo, proclamar el Evangelio como visión alternativa de Dios para todos y especialmente para los pobres, los marginados y los humillados. En tanto que las mujeres cristianas sean excluidas de la fracción del pan y de las decisiones sobre su propia situación y compromiso espiritual, la *ekklēsia* como discipulado de iguales no estará realizada y, en consecuencia, el poder del Evangelio se verá profundamente debilitado. La verdadera persona espiritual es, según Pablo, la que *camina* en el Espíritu, la que provoca el advenimiento del nuevo mundo de Dios y de la nueva familia de Dios frente a la resistencia y el empuje de todos los poderes opresores de las esclavizadoras estructuras patriarcales de este mundo.

La espiritualidad cristiana feminista nos convoca a reunirnos en la *ekklēsia* de las mujeres que, en el poder inflamado del Espíritu, enviadas para alimentar, curar y liberar a nuestro pueblo formado por las mujeres. Esto desenmasca el pecado estructural y la alienación del sexismo y nos libera de ellos, al tiempo que nos impele a convertirnos en hijas y portavoces de Dios. Esta espiritualidad rechaza el culto idolátrico de la virilidad y expresa la imagen divina en la existencia y en el lenguaje humano y femenino. Nos libera de la interiorización del falso altruismo y autosacrificio que lleva a preocuparse primero del bienestar y el trabajo de los hombres en detrimento del bienestar y la vocación de nosotras mismas y de todas las mujeres. Nos capacita para vivir «unas para otras» y experimentar la presencia de Dios en la *ekklēsia* como reunión de mujeres. Las que hemos escuchado esta llamada, nos comprometemos en la lucha de liberación de la mujer y de todos los pueblos, sintiéndonos responsables de la mujer y su futuro y alimentando nuestra solidaridad en la *ekklēsia* de las mujeres. Compromiso, solidaridad y responsabilidad son el sello de nuestra vocación y de nuestra lucha.

Dos importantes objeciones se formulan habitualmente contra este punto de vista. La primera es que la iglesia de las mujeres no participa de la plenitud de la iglesia. Esto es correcto, pero tampoco lo hacen las asambleas jerárquicas masculinas. Las comunicaciones religiosas de mujeres han existido siempre dentro de la tradición católica. Fueron creadas cuando las estructuras de la iglesia local se hicieron patriarcales y jerárquicas y relegaron a la mujer a papeles subordinados o la eliminaron de las funciones eclesiales. Por su parte, la iglesia jerárquica masculina siempre ha tratado de controlar estas comunidades, colonizándolas mediante la teología, la liturgia, la ley y la espiritualidad masculina, pero sin lograrlo nunca de forma plena. Al abolir las comunidades religiosas de mujeres, la Reforma protestante fortaleció las estructuras eclesiales patriarcales e intensificó el control clerical masculino sobre las comunidades de mujeres católicas romanas en los tiempos modernos. No obstante, en siglos pasados, han surgido mujeres que han fundado y organizado sus propios grupos, tratando de desarrollar su actividad al margen del control monástico y clerical. La espiritualidad feminista cristiana reivindica estas comunidades y su historia como nuestra herencia y nuestra historia intentando formar a partir de ellas la *ekklēsia* de las mujeres, reivindicando nuestros poderes y dones espirituales, decidiendo sobre nuestras vidas, responsabilizándonos de nuestras decisiones, en suma, rechazando las estructuras patriarcales que nos dividen en mujeres laicas y mujeres religiosas según una línea de demarcación de naturaleza patriarcal.

La segunda objeción que se nos hace es la acusación de «sexismo al revés» y la apelación a la «reciprocidad con los hombres», siempre que nos reunimos como *ekklēsia* de las mujeres en nombre de Ella. Pero tal objeción, que busca un fácil perdón creyendo pagar así su servicio al pecado estructural del sexismo, no valora adecuadamente la situación de poder y opresión patriarcal. ¿Hablamos de «imperialismo al revés» si los pobres de América del Sur o América Central se reúnen como si fueran un solo pueblo? ¿O de «colonialismo al revés» cuando hacen otro tanto africanos o asiáticos? No lo hacemos porque sabemos muy bien que la unión de los explotados no equivale a la opresión de los ricos y no significa que los oprimidos se hagan más poderosos que los blancos y las naciones occidentales, sino que se trata de una unión política entre pueblos oprimidos en su lucha por la supervivencia económica y cultural. ¿Por qué, entonces, se sienten amenazados los hombres por la unión de las mujeres en nuestra lucha de liberación? ¿Por qué los hombres de iglesia no comprenden ni aceptan que las mujeres cristianas nos reunamos a fin de sobrevivir espiritualmente como cristianos y como mujeres? No nos unimos contra los hombres, sino para ser ekklēsia ante Dios, decidiendo sobre todo lo que afecta a nuestra situación espiritual y a nuestra lucha. Precisamente porque la colonización espiritual que los hombres han ejercido sobre las mujeres ha conllevado nuestra interiorización de lo masculino como divino, los hombres tienen que renunciar a su control espiritual y religioso sobre las mujeres así como sobre la iglesia en

tanto que pueblo de Dios, si se pretende que la reciprocidad llegue a ser una posibilidad real.

Las mujeres, por su parte, tendrán que recuperar sus poderes espirituales y exorcizar su idolatría por lo masculino para que la reciprocidad sea posible. Verdaderamente, «el sueño de un lenguaje común» pertenece al mundo alternativo de Dios, mundo de co-humanidad en la fuerza del Espíritu. Este sueño sólo podrá hacerse realidad en el pueblo de Dios cuando la idolatría masculina y sus estructuras demoníacas sean rechazadas en la confesión del pecado estructural y personal del sexismo y cuando la plenitud de la *ekklēsia* se haga posible en la conversión genuina de la personas individuales y las estructuras eclesiales. No son las mujeres, sino los hombres, quienes excluyen a las mujeres de la fracción del pan y del acto de compartir la copa en la mesa eucarística de la comunidad.

Las imágenes tienen un gran poder en nuestras vidas. Durante casi doscientos años dos imágenes bíblicas han dominado el movimiento de mujeres americanas ya sea dentro o fuera de la religión organizada. La imagen del hogar-Edén determina hoy los argumentos de la llamada *Moral Majority,* mientras que la del Éxodo ha inspirado el feminismo radical, instándonos a abandonar las fronteras opresoras del hogar y de la iglesia. El «culto de la verdadera mujer» proclama que la vocación de la mujer consiste en «crear un hogar». El cumplimiento de su verdadera naturaleza y de su verdadera felicidad consiste en hacer de la casa una isla de paz en el mar de la sociedad alienada, un Paraíso-Edén al que los hombres puedan retirarse al abrigo de la explotación y los fantasmas del mundo del trabajo. Las mujeres deben crear un clima de paz y felicidad en el hogar, de amor abnegado y amabilidad desinteresada para «salvar la familia». Por eso la vocación espiritual femenina es superior a la de los hombres. Pero esta exaltación de la feminidad ignora muy cómodamente que las mujeres pobres y las que no están casadas no pueden permitirse el permanecer «en casa»; olvida la violencia que las mujeres y los niños padecen en el hogar y confunde totalmente la dependencia patriarcal y la familia cristiana.

La imagen del Exodo, por otra parte, impulsa a la mujer al abandono de todo lo que les es preciso: la comunidad de amor con el hombre, el refugio y la felicidad, los hijos, la educación y la religión, por ser elementos que han contribuido a su opresión y explotación en la familia y en la iglesia patriarcales. Las mujeres deben alejarse de la servidumbre y la institución patriarcal y vivir en «un espacio nuevo y un tiempo nuevo». La imagen del Éxodo llama a las mujeres a abandonar el carácter sagrado del hogar, a dejar la esclavitud de la familia patriarcal y a despojarse de las certezas de la religión patriarcal. Pero la espiritualidad del Éxodo olvida que la opresión patriarcal de

«Egipto» está en todas partes y que Dios está presente no sólo en la periferia sino también en el centro, «entre nosotros», dondequiera y siempre que luchemos por la liberación. Estas dos imágenes bíblicas —la del Edén y la del Éxodo— nos colocan ante la alternativa siguiente: o convertirse en Marta sirviendo a Jesús en la casa, o convertirse en Miriam, la hermana de Moisés, que condujo a su pueblo en el desierto. Pero estas imágenes no nos llevan al centro de la sociedad y la iglesia patriarcales para hacer realidad la visión divina de la co-humanidad en nuestra lucha y en nuestra solidaridad.

La versión católica romana de estas imágenes bíblicas alternativas es la imagen de Marta, como mujer laica, sirviendo a Jesús y a la familia en la casa, y la de María, como mujer religiosa, abandonando el mundo de la familia y la sexualidad y sirviendo a Jesús en la «vida religiosa» y en las órdenes eclesiásticas patriarcalmente definidas. La dicotomía evocada por las imágenes del Exodo y el Edén se expresa estructuralmente en una dicotomía de estilos de vida: virgen-madre, religiosa-laica, espiritual-biológica. La relación sexual o espiritual de las mujeres con los hombres, o la ausencia de las mismas, se hace definitoria de su vocación cristiana. El calentamiento de los santos señala la virginidad de las mujeres —pero no la de los hombres— cuando se trata de realzar su santidad.

Más que definir la relación de las mujeres con Dios por su relación sexual con los hombres y por las estructuras patriarcales de la familia y de la iglesia, la espiritualidad cristiana feminista define la relación de las mujeres con Dios en y por la experiencia de la llamada al discipulado espiritual. La imagen de la *ekklēsia de las mujeres,* la reunión de las mujeres como una asamblea libre y decisoria del pueblo de Dios, reemplaza a las otras imágenes bíblicas antes mencionadas: las de la casa-Edén, el mundo-Éxodo y la virgen-madre, integrándolas entre sí. Pero esto únicamente es posible si se superan los dualismos patriarcal-estructurales en los que estas imágenes hunden sus raíces espirituales. La *ekklēsia de las mujeres* sólo puede ser propuesta como un nuevo modelo de iglesia si superamos el dualismo estructural-patriarcal entre mujeres judías y cristianas, laicas y religiosas, amas de hogar y profesionales, activas y contemplativas, protestantes y católicas romanas, casadas y solteras, madres físicas y madres espirituales, heterosexuales y lesbianas, entre la Iglesia y el mundo, entre lo sagrado y lo secular. Pero sólo superaremos estos dualismos mediante la solidaridad con todas las mujeres en una fraternidad que trascienda todas las divisiones eclesiásticas patriarcales. Estas divisiones y rivalidades patriarcales entre las mujeres deben transformarse en el movimiento de las mujeres como pueblo de Dios. La espiritualidad bíblica feminista debe encarnarse en un movimiento histórico de

la mujer luchando por su liberación. Y debe vivirse en un compromiso profético, en una solidaridad activa, en una resistencia firme, en una actitud afirmativa, en las organizaciones populares de la *ekklēsia de las mujeres*.

Este movimiento de las mujeres como pueblo de Dios es verdaderamente ecuménico, no sólo en la medida en que tiene en común la experiencia del sexismo eclesiástico patriarcal, sino también en la medida en que tiene por imagen integradora la imagen bíblica del pueblo de Dios, común a la religión judía y a la cristiana. Además, es un movimiento distinto, aunque no separado, de los movimientos seculares de mujeres. Cualquier lucha contra el pecado estructural del sexismo ganada por las mujeres, ya sean episcopalistas, judías o mormonas, beneficia la lucha de liberación de todas las mujeres y viceversa. La solidaridad en la lucha con las mujeres pobres, con las mujeres del tercer mundo, con las lesbianas, con las madres desprotegidas o con las mujeres ancianas o incapacitadas, expresa nuestro compromiso y nuestra responsabilidad espiritual primordial.

Aunque la vida de la mayor parte de las mujeres esté determinada por la procreación y la educación de los hijos, el movimiento feminista de la religión bíblica no ha prestado atención suficiente a las necesidades de los niños y de las mujeres con hijos. El movimiento de las mujeres como pueblo de Dios debe recuperar el significado de la iniciación religiosa en la *ekklēsia* de las mujeres. Puede proporcionar «madrinas» que conozcan en profundidad los problemas de la educación y socialización de los niños y los jóvenes. Debe promover una comunidad eclesial feminista de adultos que se configure según el modelo del discipulado de iguales y que pueda suministrar a los niños el necesario alimento físico y espiritual. Los hijos no son ya responsabilidad de las madres, ni siquiera responsabilidad de ambos padres. Deben estar al cuidado de todas nosotras, no porque seamos mujeres, sino porque ellos son nuestro futuro.

Las mujeres, en tanto que *ekklēsia* de Dios, tienen una larga historia que pueden reivindicar: las mujeres del Judaísmo, así como las del movimiento de Jesús y las del movimiento cristiano primitivo constituyen sus raíces y sus orígenes. La historia de las mujeres como pueblo de Dios debe presentarse como historia de opresión y también como historia de conversión y liberación. Cuando hablo de *ekklēsia* de las mujeres, pienso tanto en las mujeres del pasado como en las del presente, en las mujeres que han actuado y actúan todavía en el poder del Espíritu-Sofía vivificante. Esta concepción de una fraternidad católica que no hace distinciones de edades, naciones o continentes no tiene por qué negar nuestro sufrimiento y nuestra ira ni ocultar la violencia y la injusticia de que han sido víctimas las mujeres en el nombre de Dios y en el de Cristo. Tampoco debe reivindicar poderes salvíficos para las mujeres y reducir su concepción de fraternidad a las elegidas y las santas. No espera la salvación de las mujeres porque sabe que las mujeres han interiorizado también el pecado estructural del sexismo y pueden por tanto actuar contra sus propios intereses y líderes espirituales. Nos llamamos a la solidaridad con todas las mujeres del presente y del pasado, y esta solidaridad en la fraternidad nos permite valorar y recuperar nuestra herencia como mujeres cristianas y como pueblo de Dios. Judy Chicago lo ha expresado así: «Todas las instituciones de nuestra cultura intentan persuadirnos de que somos insignificantes», privándonos de nuestra historia y de nuestra herencia. «Pero nuestra herencia es nuestro poder».

Finalmente, la espiritualidad cristiana feminista está enraizada en la *ekklēsia* de las mujeres como «cuerpo de Cristo». La existencia corporal no va en detrimento ni es ajena a nuestro devenir espiritual como *ekklēsia* de las mujeres sino que es algo constitutivo y esencial en este devenir. No es el alma, ni el espíritu, ni el yo interior, lo que puede servir de imagen y modelo a nuestra iglesia, sino el cuerpo. ¿Cómo podemos señalar el pan eucarístico y decir «este es mi cuerpo», cuando los cuerpos de las mujeres son golpeados, violados, esterilizados, mutilados, prostituidos y utilizados para fines masculinos? ¿Cómo podemos proclamar la «reciprocidad con los hombres» en el cuerpo de Cristo en tanto que los hombres nos reducen y nos niegan la libertad de reproducción y la responsabilidad moral? Como en el pasado, todavía hoy los hombres libran sus batallas sobre el campo de nuestros cuerpos, haciendo de nosotras el blanco de su violencia física o espiritual. Por consiguiente, la *ekklēsia* de las mujeres debe reivindicar el cuerpo de la mujer como «imagen y cuerpo de Cristo». Debe denunciar toda violencia contra la mujer como sacrilegio y mantener el poder moral y la responsabilidad de decidir sobre nuestra situación espiritual, que abarca el cuerpo y el alma, el corazón y las entrañas.

Una espiritualidad bíblica feminista debe ser crítica y comunitaria. Como espiritualidad crítica no sólo pretende expresar las experiencias liberadoras de las mujeres en la religión bíblica, sino también conservar vivo el recuerdo de las luchas y los sufrimientos de nuestras hermanas del pasado en la religión patriarcal. Rastreando las huellas de la lucha de nuestras hermanas del siglo I, he intentado mostrar que las mujeres como pueblo de Dios, como *ekklēsia*, podemos reivindicar la tradición apostólica de nuestras antepasadas y el ejemplo de Jesús para nuestra visión y nuestra praxis feminista del discipulado de iguales. La espiritualidad bíblica, feminista y comunitaria, reivindica la *ekklēsia* de las mujeres como nuestra propia herencia bíblica. He tratado de in-

terpretar la historia del cristianismo primitivo como historia de mujeres y de hombres. He reconstruido los orígenes cristianos no sólo como historia de una acción masculina patriarcal sino también como historia de la lucha de la mujer por su liberación. La historia de la opresión patriarcal no debe anular la historia de la vida, de la lucha y el liderazgo de la mujer en la religión bíblica.

El compromiso con la *ekklēsia* de las mujeres como pueblo de Dios supone una decidida resistencia a toda forma de opresión patriarcal y la implicación política en la lucha por la liberación y la igualdad. Sólo cuando en la *ekklēsia* de las mujeres se reúnan todos aquellos que en la religión bíblica comparten la visión del pueblo de Dios como discipulado de iguales, sólo entonces el Evangelio será proclamado en el mundo entero y sólo entonces podremos decir adecuadamente lo que nuestras hermanas del pasado hicieron *para memoria suya*. Al partir el pan y compartir el vino no sólo proclamaremos la pasión y la resurrección de Cristo, sino que celebraremos también la de las mujeres en la religión bíblica.

Indice de Referencias Bíblicas